ŚAṄKARA

L'EXPÉRIENCE DIRECTE

LE SENS PROFOND DU RAJA-YOGA

TRADUCTION DU SANSKRIT ET COMMENTAIRES DE JOSÉ LE ROY



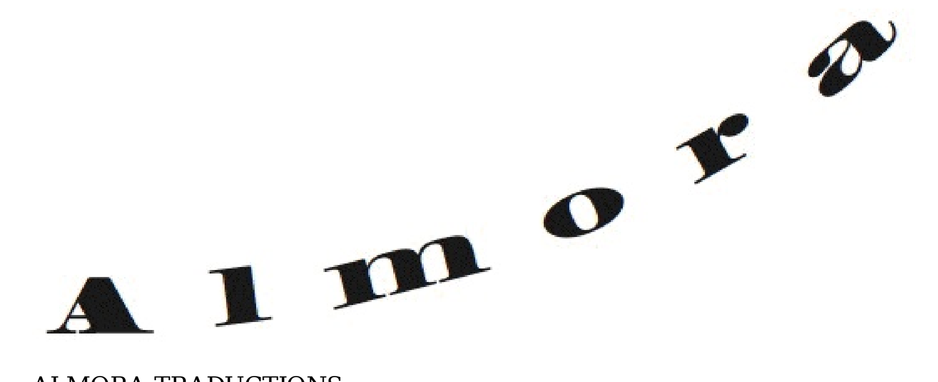


Śaṅkara

L'Expérience directe

LE SENS PROFOND DU RAJA YOGA

TRADUCTION DU SANSKRIT ET COMMENTAIRES DE JOSÉ LE ROY



ALMORA TRADUCTIONS

COLLECTION DIRIGÉE PAR JOSÉ LE ROY

Ce traité est attribué à Śaṅkara (VIIIe siècle après J.C.), un des plus importants philosophes de l'Inde. Śaṅkara est le véritable fondateur de l'advaita vedānta, doctrine non-dualiste, qui est une relecture du corpus des Upaniṣad indiennes dans une perspective moniste. L'advaita vedānta affirme qu'il n'y a aucune dualité entre l'âme individuelle et l'Absolu (Brahman), que nous sommes tous, ici et maintenant, Brahman.

Ce texte, relativement court puisque il ne comporte que 144 ślokas, est particulièrement intéressant. D'abord il cherche à répondre à la question « Qui suis-je ? » Ko'ham rendue célèbre au XXe siècle par Ramana Maharshi qui fait de cette question la route directe vers l'éveil. Śaṅkara établit ici par un raisonnement clair que nous ne sommes pas le corps, multiple et changeant, mais l'Absolu, Être-Conscience-Béatitude. En ce sens, ce traité est une introduction à l'advaita vedānta.

Mais le texte se livre aussi à une critique du haṭha-yoga en réinterprétant le yoga dans une perspective non-duelle. Cette relecture réjouissante du yoga sera intéressante pour tout pratiquant en rappelant le but ultime du yoga, l'identité avec l'Absolu. Śaṅkara appelle cette voie conduisant à l'expérience directe : le yoga royal.

José Le Roy a publié deux ouvrages chez Almora : 54 expériences de spiritualité quotidienne (avec Lorène Vergne) et >Le saut dans le vide ainsi que Éveil et philosophie et S'éveiller à la vacuité chez Accarias-l'Originel. Agrégé de philosophie, il a étudié le sanskrit à Censier (Paris III) avec Nalini Balbir, puis avec Alain Porte pendant de nombreuses années. Les commentaires de José Le Roy sont éclairés par son expérience avec Douglas Harding, enseignant contemporain de la non-dualité, auprès de qui il a passé plus de 15 ans.

Sommaire

Remerciements

Je tiens à remercier mon professeur de sanskrit, Alain Porte, sous la direction duquel j'ai entrepris cette traduction. Sans lui, bien des passages du texte sanskrit me seraient restés obscurs.

Merci à Pierre Gautier pour sa relecture de la version française.

Il va de soi que les erreurs qui pourraient demeurer dans la traduction ou le commentaire que je propose de ce traité sont de mon fait.

INTRODUCTION

Ce petit traité est attribué à Śaṅkara, le célèbre maître de l'advaita vedānta indien. Le texte apparaît au début du volume 15 des Œuvres Complètes publiées en 1910 par le monastère de Shringeri en Inde relié à la tradition de Śaṅkara. Il appartient aux œuvres brèves et compte 144 ślokas.

Il existe un commentaire en sanskrit de ce texte sous le titre « *Aparokṣānubhūti-dīpikā* » par Shri Vidyāranya Swamin qui fut le douzième successeur de Śaṅkara à Shringeri au XIVe siècle. Vers la fin de son commentaire, on lit deux ślokas dans lesquels Vidyāranya salue Śaṅkara :

Namas-tasmai bhagavate śaṅkarācārya-rūpiṇe /

Yena vedānta-vidyeyam-uddhṛtā veda-sāgarāt //

« Salutation au Divin sous la forme de l'ācārya Śaṅkara

grâce auquel la connaissance du vedānta a été extraite de l'océan des Vedas. »

Yadyayam śaṅkarah sākṣād vedāntāmbhoja-bhāskaraḥ /

Nodeṣyat tarhi kāśeta katham vyāsādi-sūtritam //

« Si Śaṅkara, qui est visiblement un soleil pour le lotus du vedānta, n’était pas apparu, comment les sūtra de Vyāsa auraient-ils été mis en lumière ? »[1]

Certains universitaires occidentaux[2] ont contesté l’attribution de ce traité à Śaṅkara ainsi d’ailleurs que celles d’autres textes comme le célèbre *Vivekacūḍāmaṇi ;* mais si ce traité n’est pas de Śaṅkara, il relève en tout cas de la tradition de l’advaita vedānta. Ce texte est en effet une sorte de résumé de la philosophie vedāntique ; on y trouve les principaux concepts présentés de manière simple.

L’intérêt du texte tient aussi dans l’interprétation et même la critique que l’auteur adresse à la

méthode de yoga de Patañjali. Ce yoga est reformulé ici dans une perspective non-duelle tout à fait réjouissante.

Il existe plusieurs traductions en anglais de ce texte dont la plus répandue est celle de Swami Vimuktananda[3]. Je l'ai consultée avec profit et les commentaires de Vimuktananda qui l'accompagnent sont fort utiles.

La traduction anglaise de Hari Prasad Shastri est également intéressante, quoique partielle mais avec de nombreux commentaires.[4]

On consultera avec profit la traduction et les commentaires de Swami Chinmayananda, qui explique précisément la critique que Śaṅkara adresse au yoga de Patañjali.[5]

J'ai introduit des chapitres dans le texte pour mettre en évidence sa structure en espérant rendre ainsi sa lecture plus aisée.

[1] Traduction de Swami Yogananda Sarasvati. Je remercie Swamiji pour les explications qu'il a bien voulu me donner de ce traité de Śaṅkara et le temps passé à lire le sanskrit avec moi.

[2] Voir Paul Hacker, *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, ed. by Wilhelm Halbfass, State University of New York Press, 1995.
[3] *Aparokshānubhuti, Self-realisation of Sri Sankarāchārya*, de Swami Vimuktananda,Advaita Ashrama, Calcutta,1966.
[4] *Direct Experience of reality,* A vedanta Classic translated with a commentary of Hari Prasad Shastri, published by Shanti Sadan, London, First edition 1959. J'ai consulté la quatrième édition du texte, 1994.
[5] *Aparokshānubhuti , Intimate Experience of the Reality,* par Chinmayananda, Central Chinmaya Mission Trust, Mumbai, 2009, première édition 1985.

LECTURE DU SANSKRIT

Voici quelques indications très rapides sur la prononciation du sanskrit pour vous permettre de lire le texte translittéré.

« U » se prononce « ou » ; « ṛ » qui est une voyelle se dit « ri ».

« E » se dit comme le « é » français et « ai » se dit « aï » comme dans « ail ».

« Au » se prononce « ao » (comme dans Tao).

Les voyelles longues notées avec une barre comme « ū » sont un peu allongées en prononciation.

Le « *g* » se prononce toujours comme dans « gare » ; le « c » se dit « tch » ;

Les consonnes dentales peuvent être cérébralisées : « ṭ » se prononce comme le « t » de « tas » en posant la langue sur le voile du palais en la disant ; « *ḍ* » et se prononce comme dans

« date » mais avec le bout de la langue qui monte dans le voile du palais.

Le groupe « jñ » se prononce « djn ».

« Ṣ », « ś » et « s » sont des sifflantes. « Ṣ » est la sifflante cérébrale ; elle se prononce « ch » avec la langue contre le voile du palais. « Ś » est la sifflante palatale qui se prononce aussi « ch ». « S » est la sifflante dentale qui sonne comme le « s » de « sable » ; entre deux voyelles, le « s » se prononce de la même façon.

Placé à la fin des mots, « ḥ », le visarga, conduit à une expiration mais à peine prononcée.

En sanskrit, « ṁ » est l’anusvāra et cette lettre a pour résultat que la voyelle précédente se prononce nasalisée. En devanagari, on le signale par un point ajouté sur la lettre précédente.

Aparokṣānubhūti
traduction et Commentaire

L’EXPÉRIENCE DIRECTE

Le titre de l’ouvrage nécessite une réflexion. *Aparokṣānubhūti* est composé de *aparokṣa* et de *anubhūti*. *Anubhūti* vient de la racine *anu-bhū-* qui signifie atteindre, éprouver, goûter, expérimenter, percevoir, apprendre, de la racine *bhū-* exister. Ainsi, je pense qu’on peut traduire par « expérience ».

Aparokṣa est composé d’un privatif *a-* et de *parokṣa,* venant de *paras-akṣa* c’est-à-dire « hors de notre vue, invisible ». *Aparokṣa* signifie donc « ce qui n’est pas invisible », c’est-à-dire finalement « ce qui est visible immédiatement » autrement dit « immédiat », « direct ». D’où le titre : *L’expérience directe*. Le texte nous conduit donc à réaliser une expérience immédiate de notre propre Soi ; ce qui montre son aspect davantage pratique que théorique.

Vimuktananda choisit comme titre en anglais : « *la réalisation de soi* » (Self-Realisation) en expliquant qu’« une telle réalisation, à la différence de la connaissance des objets par les organes des sens ou par l’inférence, est une perception immédiate et

directe de son propre soi, ce qui est indiqué ici par le mot *aparokṣa.* »[6]

Il s’agit ici de l’expérience de l’absolu, du Brahman. Cette expérience est soudaine comme on le lit dans le śhloka 125 où il est dit que la réalisation se produit en un instant ; mais pour que cette expérience advienne, il faut un apprentissage graduel et une compréhension intellectuelle qui mûrit peu à peu dans l’esprit du disciple.

Introduction : la quête vers la liberté

1

śrīhariṃ paramānandam upadeṣṭāram īśvaram /

vyāpakaṃ sarvalokānāṃ kāraṇaṃ taṃ namāmy aham //

Śri Hari, la suprême béatitude, l’instructeur, le dieu suprême,

immanent, cause de tous les mondes, je Le salue.

On pourra être surpris de lire une salutation à un Dieu personnel – Hari – dans un texte de philosophie non-duelle. Hari est un des noms de Viṣṇu, un des dieux de la triade hindou : Viṣṇu, Śiva et Brahmā. Śaṅkara est plutôt un dévot de Shiva, mais ici il y a cependant un hommage à Viṣṇu.

Pour l'advaita vedānta, Dieu est un concept, le plus haut de tous les concepts. Il représente l'absolu (*brahman*) du point de vue de l'individu (*jīva*) qui est lui aussi un concept. Les termes « immanent », « cause du monde » s'appliquent à Īśvara qui est le *saguna Brahman*, c'est-à-dire l'absolu avec attributs, mais ils ne s'appliquent pas au *nirguṇa Brahman*, l'absolu sans attribut, l'Ultime au-delà des mots.

La référence à Viṣṇu ici est donc pour l'individu un point de départ à dépasser ensuite. Il s'agit d'une préparation à la connaissance spirituelle.

On lit dans la Bhagavad Gītā : « Une personne acquiert les qualités pour s'établir dans la connaissance par la dévotion envers Lui (Lui dont le monde procède) à travers l'accomplissement de

ses devoirs religieux particuliers. » (Bh.G.XVIII.46) Swami Satcidanandendra commente ce passage ainsi : « Ce texte montre que puisque la pratique spirituelle mène à un résultat visible, les devoirs religieux doivent être respectés sans désir de récompense jusqu'à ce que la pureté et l'absence de passion se produisent dans l'esprit. »[7]

2

aparokṣānubhūtir vai procyate mokṣasiddhaye /

sadbhir eva prayatnena vīkṣaṇīyā muhur muhuḥ //

(Ce texte) L'expérience directe *est enseigné en vue de l'obtention de la libération.*

Par les sages en vérité et avec persévérance, il doit être étudié encore et encore.

Vi-īkṣ- signifie considérer, regarder ; ici plutôt étudier. *Vīkṣaṇiyā* : adjectif verbal d'obligation : qui

doit être étudié.

Ce traité vise la libération, c’est-à-dire la sortie de l’ignorance de notre véritable nature. Nous nous identifions à ce que nous ne sommes pas : le corps, les pensées, les émotions. Toutes ces apparences nous limitent et nous privent de notre bonheur naturel. Il ne s’agit pas ici de développement personnel ; il ne s’agit pas de rendre son ego plus heureux mais de se libérer de l’ego lui-même.

L’étude du texte doit être constante jusqu’à la libération finale, jusqu’à l’expérience de l’éveil. Une telle expérience est aujourd’hui ignorée de la philosophie contemporaine et de la culture occidentale (bien qu’elle fût pourtant présente dans la philosophie antique) ce qui est vraiment une tragédie car l’accès à la liberté et à la vérité demeure ainsi difficile pour les individus aujourd’hui.

L’effort, c’est-à-dire le sérieux, est nécessaire pour atteindre le but final. On ne trouve pas la vérité avec dilettantisme ou frivolité. La libération totale exige un engagement total.

La quadruple pratique

svavarṇāśramadharmeṇa tapasā haritoṣaṇāt /

sādhanaṃ prabhavet pumsāṃ vairāgyādicatuṣṭayam //

Avec les devoirs de sa propre caste et de son propre stade de vie, avec des austérités et grâce à la satisfaction du Seigneur Hari,

la quadruple pratique, qui commence par le détachement, se produira pour les hommes.

Dans l'hindouisme, il existe quatre stades de vie : étudiant (brahm*acārī),* maître de maison (*gṛhasta*), ermite forestier (*vānaprasta)* et renonçant (*sannyāsī)* qui correspondent généralement à des âges de la vie. Śaṅkara demande ici d'accomplir les rites liés à ces stades ; cependant il est clair, pour lui, que la délivrance ne peut être « produite » par ces devoirs, car seule la connaissance peut nous éveiller à Brahman. Les rites n'ont qu'une utilité indirecte en purifiant les pensées ; dans son commentaire à la *Taittīriyopaniṣad*, (I, 11), il écrit

que : « Le surgissement de la connaissance n’est pas possible chez celui qui est entravé par l’accumulation de ses fautes antérieures. Mais celles-ci une fois éliminées (par les rites), la connaissance pourra surgir, abolissant la nescience et son effet, le cours ordinaire du monde. (…) Les rites d’obligation permanente apparaissent comme des causes (indirectes) de la connaissance en ce qu’ils contribuent à écarter l’obstacle représenté par l’accumulation de mauvaises actions passées ». Śaṅkara souligne aussi l’importance des austérités et de la grâce du Seigneur qui peuvent contribuer à l’élimination des obstacles.

Śaṅkara lui-même ne fut jamais maître de maison, mais renonçant très jeune. Il rejette le caractère obligatoire pour tous d’un passage par chacune des étapes. Comme l’écrit Michel Hulin dans son étude sur le penseur de l’advaita : « Ceux dont la préparation spirituelle aura été favorisée par des pratiques suivies dans des existences antérieures n’auront aucun intérêt à passer par le stade de maître de maison (*gṛhasta*), celui où les obligations rituelles sont les plus lourdes, et pourront ainsi « sauter » directement de la condition d’étudiant brahmanique (*brahmacārin*) à celle d’ermite forestier (*vānaprasta*), voire à celle d’ascète errant (*sannyāsin*) exempt de toute activité sacrificielle. »

Śaṅkara annonce ici les quatre pratiques, les quatre qualités essentielles sur le chemin vers la libération qui seront énoncées plus loin, à savoir : le détachement, la discrimination, les six vertus (l'apaisement, la maîtrise, l'éloignement des objets des sens, la patience, la foi, le recueillement) et le désir de libération.

Le détachement

4

brahmādisthāvarānteṣu vairāgyaṃ viṣayeṣvanu /

yathaiva kākaviṣṭāyāṃ vairāgyaṃ taddhi nirmalam //

Un détachement à l'égard des objets des sens, qui commencent à Brahmā et se terminent aux pierres,

identique en vérité à l'indifférence à l'égard des excréments des corbeaux, c'est cela en effet le détachement immaculé.

Il ne faut pas confondre *Brahmā* qui est un des trois dieux principaux avec *Śiva* et *Viṣṇu,* et *Brahman* qui désigne l'Absolu, le principe impersonnel. Tout, du plus haut des dieux jusqu'à la pierre, doit être perçu avec indifférence.

Ces deux ślokas sont impressionnants parce qu'ils exigent du disciple qui s'engage sur la voie un total détachement à l'égard des objets des sens. Mais une question peut alors se poser : un tel détachement est-il possible ?

Vairāgyam : rāga signifie la couleur mais aussi la passion *; rakta* est le rouge. *Viraga* signifie sans passion, d'où dépassionnement pour *vairāgyam,* c'est-à-dire « détachement ».

Voir toutes choses comme des excréments de corbeaux signifie les considérer comme n'ayant pas plus d'importance que ces excréments, c'est-à-dire comme n'ayant pas du tout de valeur précisément. Or, on peut s'étonner que le traité demande ce genre d'indifférence à un débutant ce qui ne semble possible qu'à un homme absolument libéré

des désirs pour le monde.

Mais ce passage montre que finalement dans l'advaita le renoncement est un préalable à l'éveil ; la réalisation du Soi n'advient qu'après que le disciple a atteint le détachement. La voie advaitine est fermée pour un individu uniquement tourné vers le monde car ce que demande le texte c'est une pratique (*sādhana*) qui consiste à regarder les choses avec indifférence pour que les désirs-répulsions pour les objets du monde diminuent.

On peut penser ici à un passage de la Gītā (5-18) : « *A l'égard d'un brahmane maitrisant le savoir, à l'égard d'une vache, d'un éléphant, d'un chien, et aussi d'un mangeur de chien, les sages ont le même regard*. » (Traduction Alain Porte)

La discrimination

5

nityam ātmasvarūpaṃ hi dṛśyaṃ tadviparītagam /

evaṃ yo niścayaḥ samyag viveko vastunaḥ sa vai //

La vraie nature du soi, en effet, est éternelle ; ce monde visible lui ne l'est pas.

Ainsi, la conviction juste, c'est la discrimination entre les choses.

Le Soi (*ātman*) est éternel, ne change pas. Le monde visible est éphémère, transitoire. Pour l'advaita vedānta la réalité est établie par ce qui ne change pas. La connaissance essentielle consiste donc à distinguer entre ce qui ne change pas et ce qui change. Le Soi est au-delà du temps (*nityam*) ; il ne passe pas, ne se modifie pas. Ce que nous sommes n'est jamais né, ne vieillit pas et ne mourra pas.

La pratique quotidienne consiste ici à comprendre cette distinction et à s'établir sur ce socle impérissable. Mais ce qui est d'abord une conviction intellectuelle deviendra bientôt une expérience certaine et indubitable.

Le monde ici (*dṛśyaṃ*) désigne le visible, de la racine *dṛś*- voir ; mais cela englobe également les pensées (*manas*) et l'intelligence (*buddhi*) ainsi que le moi (*ahamkara*). Il s'agit en réalité de tout ce qui

peut être objet pour la conscience : une couleur, une forme, une pensée…

L’apaisement et la maîtrise

6

sadaiva vāsanātyāgaḥ śamo’yamiti śabditaḥ /

nigraho bāhyavṛttīnāṃ dama ity abhidhīyate //

Depuis toujours, l’abandon des imprégnations est appelé « śamah », apaisement.

Le retrait des activités extérieures est dite « damah », maîtrise.

Śamah d’une racine *śam-* être apaisé ; Śaṃkara*,* l’auteur supposé de ce texte, a un nom qui signifie précisément « celui qui porte la paix »*.* On connaît bien le dérivé *śanti :* la paix

Damah d’une racine *dam-* dompter, discipliner,

maîtriser.

Vāsanā signifie « imprégnations mentales », ce sont les traces laissées dans le psychisme par nos pensées et nos actes passés qui parfument notre individualité. Ces traces donnent naissance à des désirs-répulsions ; l'abandon des imprégnations mentales consiste donc pratiquement à se détacher de ces mouvements internes, à s'en libérer. Pour Śaṅkara, je ne peux être disponible à la vision du Soi que si je suis maître des impulsions qui m'agitent, car comment pourrais-je ramener mon regard à sa source si je vis dans l'agitation intérieure ?

De même, je dois contrôler mes actions et ne pas me laisser emporter par l'extérieur. Cette maîtrise des mouvements intérieurs et extérieurs qui me tirent à la périphérie est nécessaire pour me permettre de revenir vers le centre de ma subjectivité, vers mon propre Soi dont on a déjà dit qu'il était éternel.

Le retrait des sens et la patience

7

viṣayebhyaḥ parāvṛttiḥ paramoparatir hi sā

/

sahanaṃ sarvaduḥkhānāṃ titikṣā sā śubhā matā //

Le fait de se détourner des objets des sens, c’est en effet « uparatih », le retrait des sens

L’endurance de toutes les souffrances, « titikṣā » cette patience est jugée bonne.

« Parāvṛttiḥ » renvoie à un mouvement en arrière, à une conversion. La pratique consiste ici à détacher son attention des objets extérieurs et à la ramener à l’intérieur de soi. Cette conversion arrête notre dispersion vers le monde et nous recentre.

De plus, nous devons également supporter d’un cœur égal les événements qui se produisent. Dans la vie quotidienne, nous fuyons les souffrances et recherchons les plaisirs ; mais cette stratégie est vaine car le monde n’est jamais conforme à nos désirs. De cette façon, nous ne pouvons échapper au malheur. C’est pourquoi, le traité nous demande

d’accepter ce qui arrive, y compris les événements que nous jugeons désagréables. On peut ici penser à l’enseignement du philosophe stoïcien Epictète qui nous invitait aussi à cette acceptation de tout ce qui arrive.

« Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veuille que les choses arrivent comme elles arrivent et tu seras heureux » Epictète, *Le Manuel*.

La foi et le recueillement

8

nigamācāryavākyeṣu bhaktiḥ śraddheti viśrutā /

cittaikāgryaṃ tu sallakṣye samādhānam iti smṛtam //

La dévotion « bhaktih » *dans les paroles des maîtres des enseignement sacrés est connue comme foi* « śraddhā »*.*

La concentration de la pensée sur l’Être est

connue comme recueillement
« samādhānam ».

Śraddhā que j'ai traduit par « foi » signifie aussi « confiance », tenir à cœur. En effet *śraddhā* est formé de *śrad-* mot qui signifie le cœur et de *dhā-* placer, poser.

Samādhānam mot très difficile à traduire venant de *samādhi :* placer, poser ensemble, d'où recueillement. Il renvoie à une attitude de l'esprit qui se ramasse en lui-même, qui se centre sur son propre être. Mircea Eliade proposait pour le mot *samādhi* « enstase » pour l'opposer à « extase » état mystique qui nous tire vers l'extérieur tandis que l'enstase nous ramène en nous-mêmes.

Śaṅkara nous demande ici d'avoir confiance dans les paroles du maître et dans les Écritures.

Le désir de libération

9

saṃsārabandhanirmuktiḥ kathaṃ me syāt kadā vidhe /

iti yā sudṛḍhā buddhir vaktavyā sā mumukṣutā //

Comment et quand y aura-t-il pour moi libération des liens de l’existence, Ô Vidhi ?

Une pensée qui sera ardente de cette façon sera appelée désir de libération « mumukṣutā ».

Vidhi signifie le « disposateur », et c’est un des noms de Brahmā. En quelque sorte, le Dieu en créant, pose les choses dans l’existence.

L’essentiel ici est le désir de liberté. Sans désir intense, aucune libération n’est possible. Il faut s’y consacrer sérieusement pour sortir des limites de l’individualité ; la frivolité ne peut conduire nulle part. Le disciple doit donc faire de la quête de l’absolu son plus grand désir.

L’importance de la réflexion

10

uktasādhanayuktena vicāraḥ puruṣeṇa hi /

kartavyo jñānasiddhyartham ātmanaḥ śubham icchatā //

L'homme, doit entreprendre une réflexion, avec les pratiques mentionnées (plus haut), dans le but d'atteindre la connaissance, s'il désire le bien pour lui-même.

Les pratiques de détachement, de maîtrise etc. ne suffisent pas pour atteindre la libération ; au mieux elles conduisent à une pacification de l'esprit. C'est par la réflexion, c'est-à-dire la logique et le raisonnement que la dernière étape peut être franchie. Mais, il serait faux aussi, d'après ce texte, de penser que le raisonnement seul, sans les pratiques ascétiques, puisse réellement nous permettre de voir l'absolu.

Vicāraḥ vient de la racine *vi-car-*, *car-* voulant dire conduire. Ainsi *vicāraḥ* désigne la conduite de la

pensée jusqu'à son terme.

11

notpadyate vinā jñānaṃ vicāreṇānyasādhanaiḥ /

yathā padārthabhānaṃ hi prakāśena vinā kvacit //

Sans réflexion, la connaissance ne se produit pas avec les autres pratiques,

de même que l'apparence des objets ne se produit nulle part sans lumière.

L'advaita vedānta exige une réflexion intellectuelle ; en ce sens, il se rapproche de nos philosophies occidentales mais avec l'éveil en plus… La réflexion est ici comparée à la lumière sans laquelle rien n'apparaît. Sans réflexion, on ne peut comprendre et réaliser le but.

12

ko’haṃ kathaṃ idaṃ jātaṃ ko vai kartāsya vidyate /

upādānaṃ kimastīha vicāraḥ so’yamīdṛśaḥ //

Qui suis-je ? Comment ce monde est-il né ? Qui est censé l’avoir fait ?

Y a-t-il une cause matérielle ici-bas ? Telle est la réflexion à conduire.

Voici quelques-unes des questions métaphysiques essentielles à se poser pour atteindre le but. La première question « Qui suis-je ? » pointe directement vers notre vraie nature. Nous nous prenons pour un individu humain limité et mortel, mais ne sommes-nous que cela ?

13

nāhaṃ bhūtagaṇo deho nāhaṃ cākṣagaṇas tathā /

etad vilakṣaṇaḥ kaścid vicāraḥ so’yamīdṛśaḥ //

Je ne suis pas le corps, cet assemblage d’éléments ; de même, je ne suis pas cet assemblage d’organes des sens.

Je suis quelqu’un de différent de ça. Telle est la réflexion à conduire.

Nous nous identifions au corps, mais nous ne sommes pas le corps.

14

ajñānaprabhavaṃ sarvaṃ jñānena pravilīyate /

saṃkalpo vividhaḥ kartā vicāraḥ so’yamīdṛśaḥ //

Tout est produit par l’ignorance et tout se

dissout grâce à la connaissance.

L'activité multiple (de l'esprit) est le créateur (de l'ignorance). Telle est la réflexion à conduire.

Ce verset répond aux questions posées précédemment : « *Comment ce monde est-il né ? Qui est censé l'avoir fait ? Y a-t-il une cause matérielle ici-bas ?* » Le monde est créé par l'illusion du *saṃkalpa*. *Saṃkalpa* signifie : imagination, conception, désir, etc. ; il désigne plus ou moins toutes les fabrications mentales. Ce qui est dit ici, c'est que le monde est un produit de l'esprit qui découpe dans le Brahman des objets illusoires. C'est par l'effet du nom et de la forme que ce monde d'objets nous paraît réel. « *sarvaṃ jagat idaṃ namarūpātmakam* » dit Vidyāranya : « Tout ce monde est composé par le nom et la forme »

La libération se produit par la connaissance que tout est Brahman, et par aucun autre moyen.

15

etayor yad upādānaṃ ekaṃ sūkṣmaṃ sad

avyayam /

yathaiva mṛdghaṭādīnāṃ vicāraḥ so’yamīdṛśaḥ //

Ce qui est la cause matérielle des deux (l’ignorance et la fabrication mentale) est l’Un subtil, l’Être immuable,

de même, en vérité, que l’argile (est la cause matérielle) du pot, etc. Telle est la réflexion à conduire.

Tout est une modification de l’Un.

L’analogie de l’argile est célèbre et réapparaît dans de nombreux textes vedāntiques : le pot en argile paraît différent de l’assiette en argile, mais en réalité cette différence est une illusion car leur vraie nature est dans les deux cas composée d’argile. Pot et assiette sont simplement de l’argile sous forme de pot ou d’assiette.

De même nous voyons des objets différents et séparés là où, en réalité, il n’y a que l’Un. Aveuglés par la pensée et le langage qui distinguent dans le

monde des objets divers, nous perdons de vue l’unité substantielle dont les objets sont composés ; cette unité, c’est le Brahman, l’Absolu qui est dit subtil car il est au-delà de la sphère du visible et du pensable. Brahman n’a donc rien à voir avec l’énergie dont s’occupent les physiciens qui demeurent encore dans le domaine du sensible.

16

aham eko’pi sūkṣmaśca jñātā sākṣī sadavyayaḥ /

tad ahaṃ nātra sandeho vicāraḥ so’yamīdṛśaḥ //

Je suis l’Un, le subtil, le connaisseur, le témoin, l’être immuable.

Je suis « Cela », il n’y a aucun doute sur ce point. Telle est la réflexion à conduire.

« *Tad* » : Cela, le Brahman, l’Absolu impersonnel.

« *Tad aham* » : « *Je suis Cela* » est une autre manière de reprendre la célèbre phrase de la *Chāndogya Upaniṣad* : « *Tat tvam asi » : « Tu es Cela ».*

Ce qui connaît en nous, ce qui perçoit, ce qui voit, ce qui goûte etc.. n’est pas un individu humain, comme nous le croyons par erreur, mais l’absolu impersonnel immuable et non-né. Le vrai « Je » est tout à fait différent de ce que à quoi nous le limitons : corps, pensée, émotions etc ; le but de ce traité est de nous éveiller au véritable « Je », le témoin absolu du monde.

Le Soi n’est pas le corps

17

ātmā viniṣkalo hy eko deho bahubhir āvṛtaḥ /

tayor aikyaṃ prapaśyanti kiṃ ajñānaṃ ataḥ param //

Le Soi, en effet, est sans partie, unique ; le corps est composé de nombreuses (parties).

Les gens identifient les deux. Peut-il y avoir une plus grande ignorance ?

L’erreur consiste donc à confondre le Soi et le corps. Pourtant le Soi est simple, sans partie, tandis que le corps est multiple, composé de nombreuses parties : les os, le sang, les veines, les organes etc.Confondre le Soi et le corps est une erreur complète.

18

ātmā niyāmakaścāntar deho bāhyo niyamyakaḥ /

tayor aikyaṃ prapaśyanti kiṃ ajñānaṃ ataḥ param //

Le Soi est le contrôleur à l’intérieur, et le corps est à l’extérieur ce qui doit être contrôlé.

Les gens identifient les deux. Peut-il y avoir une plus grande ignorance ?

Platon utilise la même argumentation dans *l’Alcibiade*. Le corps, écrit-il, est un outil que l’homme utilise ; l’homme, par conséquent, n’est pas le corps. Le corps est contrôlé, l’homme est celui qui le contrôle.

À noter que la distinction intérieur/extérieur est provisoire et devra être dépassée car le Soi n’est pas à l’intérieur du corps ; il est partout, omniprésent *sarvagatah*.

Niyāmakah vient de la racine *yam*- exercer un contrôle sur. *Yatendriya :* le maitre des sens.

19

ātmā jñānamayaḥ puṇyo deho māṃsamayo’śuciḥ /

tayor aikyaṃ prapaśyanti kiṃ ajñānaṃ ataḥ param //

Le Soi, fait de connaissance, est pur ; le corps, fait de chair, est impur.

Les gens identifient les deux. Peut-il y avoir une plus grande ignorance ?

Puṇyah / aśucih est un couple difficile à traduire ici. *Śucih* signifie « brillant » d'une racine *śuc-* qui veut dire « brûler, briller, luire ». Donc *aśucih* pourrait être rendu par « opaque ». *Puṇyah* signifie « heureux, bon, beau, juste, pur, saint ».

Le corps est composé de chair en effet ; il est sans conscience, et possède les qualités des objets. Le Soi est pure conscience ; il est ce qui connaît en nous. Ainsi identifier le Soi et le corps revient à identifier la conscience avec un morceau de viande ! Erreur stupide et grossière.

20

ātmā prakāśakaḥ svaccho dehas tāmasa ucyate /

tayor aikyaṃ prapaśyanti kiṃ ajñānaṃ ataḥ param //

Le Soi est illuminateur et transparent ; le corps est opaque.

Les gens identifient les deux. Peut-il y avoir une plus grande ignorance ?

Si le corps est « opaque » parce que composé d'os, de sang, de chairs etc., le Soi est, lui, transparent, sans couleur, sans forme. *Prakāśakaḥ* signifie en effet « ce qui apporte la lumière, ce qui fait apparaître ». Il s'agit ici de la lumière de la conscience sans laquelle rien n'apparaît et rien n'est connu.

21

ātmā nityo hi sadrūpo deho'nityo hyasanmayaḥ /

tayor aikyaṃ prapaśyanti kiṃ ajñānaṃ ataḥ param //

Le Soi est en effet éternel et a pour nature l'Être. Le corps est éphémère et est fait de

non-être.

Les gens identifient les deux. Peut-il y avoir une plus grande ignorance ?

La discrimination vedāntique consiste essentiellement à distinguer ce qui est éternel de ce qui est éphémère. Le réel est identifié à l'Être éternel ; l'irréel à ce qui change. Śaṅkara est ici proche de Platon pour qui l'Être réel a pour attribut essentiel l'éternité.

Nous voyons bien que le corps ne cesse de changer ; il grandit, il vieillit puis meurt et se décompose. A chaque instant, les cellules de notre corps naissent et meurent elles aussi. L'apparente permanence du corps est une illusion.

Mais ne faisons-nous pas l'expérience en nous d'une réalité qui reste toujours identique à elle-même ? Ne sentons-nous pas que Celui qui est conscient aujourd'hui était déjà conscient quand le corps avait 5 ans, 10 ans, 20 ans ? Ne sentons-nous pas une permanence au cœur de nous-mêmes ?

Cette permanence, c'est celle du Soi-Conscience, du Témoin immuable.

22

ātmanas tat prakāśatvaṃ yat padārthāvabhāsanam /

nāgnyādidīptivad dīptir bhavaty āndhyaṃ yato niśi //

C’est la lumière du Soi qui fait apparaître les objets ;

la lumière (du soi) n’est pas comme la lumière du feu etc. puisqu’il y a obscurité la nuit.

La lumière du Soi ne ressemble à aucune autre lumière. Les autres lumières comme celle d’une lampe, du feu sont intermittentes. Elles s’éteignent parfois laissant place à l’obscurité. Même la lumière du soleil cède la place à la nuit. Mais la lumière du Soi est omniprésente et éternelle. Elle n’a ni début ni fin.

Ce qui signifie que la conscience qui révèle les objets ne s’interrompt jamais. Elle se tient au-delà

du cycle de la veille, de l’état de rêve et du sommeil profond. Même dans le sommeil profond, la conscience est là mais du fait que le monde a disparu, elle n’éclaire plus d’objets.

23

deho’ham ity ayaṃ mūḍho dhṛtvā tiṣṭhatyaho janaḥ /

mamāyaṃ ity api jñātvā ghaṭadraṣṭeva sarvadā //

Après avoir soutenu la pensée : « Je suis le corps », la personne stupide en reste là hélas !

et même après avoir compris : « ce corps est à moi », elle est comme le spectateur du pot constamment.

Nous nous identifions au corps ; nous nous prenons pour lui. Quelle erreur stupide pourtant ! Le corps n’est pas ce que je suis ; il est ce que j’ai, il m’appartient. Śaṅkara prend l’exemple d’un pot : le

pot est à moi, il n’est pas ce que je suis ; il est ce que je vois. De même pour le corps.

La connaissance des sages

24

brahmaivāhaṃ samaḥ śantaḥ saccidānandalakṣaṇaḥ /

nāhaṃ deho hy asadrūpo jñānam ity ucyate budhaiḥ //

Je suis, en vérité, Brahman, équanime, apaisé, ayant pour signes l’Être, la conscience et la béatitude ;

je ne suis pas le corps en effet, qui a pour nature le non-être ; voilà la connaissance par les sages.

Ma véritable nature est le Brahman, l’absolu : être, conscience et béatitude. Le corps change sans

cesse et ne peut donc pas être qualifié d’être ; il n’est pas, il devient, se transforme, se modifie. Comprendre que je suis le Brahman, puis réaliser dans l’expérience que je suis Lui : tel est le véritable but de l’existence.

Cette voie est non-duelle (*advaiya*) car le traité affirme l’identité parfaite entre le « Je » et l’absolu.

25

nirvikāro nirākāro niravadyo’hamavyayaḥ /

nāhaṃ deho hy asadrūpo jñānam ity ucyate budhaiḥ //

Sans changement, sans forme, sans blâme, je suis immuable ;

je ne suis pas le corps en effet, qui a pour nature le non-être ; c’est ce qui est appelé connaissance par les sages.

Ce que je suis ne change jamais et n’a pas de

forme. Je suis la conscience sans forme, immuable totalement différente du corps.

26

nirāmayo nirābhāso nirvikalpo'hamātataḥ /

nāhaṃ deho hy asadrūpo jñānam ity ucyate budhaiḥ //

Pur, sans illusion, sans concepts, je suis omniprésent.

Je ne suis pas le corps en effet, qui a pour nature le non-être ; c'est ce qui est appelé connaissance par les sages.

« *Nirāmayah* » signifie sans maladie, mais ici plutôt pur.

Ma vraie nature est au-delà des pensées et des concepts (*nirvikalpah*), et ne peut être limitée par la pensée. Elle est « *anirvacaniya* » indicible.

Je suis partout et nulle part également car je ne

suis pas une chose. Seules les choses se situent dans un lieu à l’exclusion des autres ; mais la conscience ne peut être localisée. Elle n’est pas dans le corps ou le cerveau ; au contraire c’est le corps qui est en elle.

27

nirguṇo niṣkriyo nityo nityamukto’ham acyutaḥ /

nāhaṃ deho hy asadrūpo jñānam ity ucyate budhaiḥ //

Sans attributs, sans activités, éternel, éternellement libre, je suis inébranlable ;

je ne suis pas le corps en effet, qui a pour nature le non-être ; c’est ce qui est appelé connaissance par les sages.

Le Soi n’a aucun attribut ; il est immatériel et ne peut être comparé à un objet du monde. C’est pourquoi il demeure éternellement, car il n’est pas

né et ne mourra pas ; il n’est pas composé et ne peut donc être détruit.

Le Soi qui est conscience pure ne change pas, ne vieillit pas, ne se dégrade pas, ne peut être amélioré. Immuable, il est le témoin de tous les changements : pensées, émotions, désirs, phénomènes etc.

De même, il est libre. La liberté du Soi ne doit pas être produite ; elle est déjà parfaitement réalisée ; il suffit d’en prendre connaissance. Avec la réalisation de la vérité – avec l’éveil – nous comprenons que nous n’avons jamais été conditionnés, limités, prisonniers mais que toutes ces chaînes étaient illusoires.

28

nirmalo niścalo’nantaḥ śuddho’ham ajaro’maraḥ /

nāhaṃ deho hy asadrūpo jñānam ity ucyate budhaiḥ //

Sans tâche, immobile, infini, pur, je suis sans

vieillesse, sans mort ;

je ne suis pas le corps en effet, qui a pour nature le non-être ; c'est ce qui est appelé connaissance par les sages.

Le Soi est infini, illimité. Nous nous pensons limités parce que nous nous identifions au corps mais notre véritable nature ne connaît pas de frontières. L'advaita vedānta utilise fréquemment l'analogie de l'espace : l'espace contenu dans un vase n'est pas limité au contenu du vase ; il n'est pas séparé de l'espace total. De même, ce que nous sommes ne se tient pas enfermé dans le sac de viande qu'est le corps ; nos limites sont illusoires. Il est d'ailleurs facile d'en prendre conscience : quand nous fermons les yeux, nous ne pouvons trouver aucune limite à notre être, à notre moi ; notre présence s'étend à l'infini dans toutes les directions.

Le Soi est immobile car il demeure toujours immuable au-delà de tous les changements. Le Soi ne bouge pas ; seules les choses bougent et le Soi n'est pas une chose. Il est l'espace dans lequel tous les changements prennent place.

De plus, hors du temps, le Soi ne vieillit pas ni ne

meurt. Seul ce qui est né peut mourir, mais le Soi n'est jamais né. Mon corps a un âge bien sûr, non la conscience qui échappe au temps. On sait que Ramana Maharshi s'éveilla à sa véritable identité en se confrontant à la perspective de sa propre mort.

29

svadehe śobhanaṃ santaṃ puruṣākhyaṃ ca saṃmatam /

kiṃ mūrkha śūnyaṃ ātmānaṃ dehātītaṃ karoṣi bhoḥ //

Lui qui est brillant dans ton propre corps et qu'on pense comme le puruṣa,

pourquoi, Ô homme stupide, en fais-tu un non-existant, lui qui est au-delà du corps ?

Dans le texte sanskrit, le Soi est décrit par des négations : *nirvikārah :* sans changement ; *nirākārah* : sans forme, *niravadyah* : sans blâme :

avyayah : immuable ; *nirābhāsah* : sans illusion *;* *nirvikalpah :* sans concept ; *nirguṇah :* immatériel ; *niṣkriyah :* sans action ; *acyutaḥ :* inébranlable ; *nirmalah :* sans souillure ; *niśсalah :* immobile ; *anantaḥ :* sans limite ; *ajarah :* sans vieillesse ; *amaraḥ :* sans mort. Le Soi est en effet au-delà de tous les concepts, de toutes pensées ; il est transcendant, mais, en même temps, on l'atteint ici même, dans ce corps. *Svadehe :* dans le corps. Il est dans le corps et au-delà du corps (*dehātītaṃ*) ; immanent et transcendant.

Il brille parce qu'il est la lumière de la conscience, source de la manifestation. Nous expérimentons constamment cette lumière mais nous l'identifions, à tort, au corps ; nous pensons que le corps est conscient, que les yeux voient, que les oreilles entendent… etc. En réalité, c'est le Soi, et le Soi seul, qui est conscient.

Ce Soi est appelé ici *puruṣa ;* on trouve ce mot dans d'autres textes par exemple dans la *Mandakyupaniṣad* que Śaṅkara a commentée.

Puruṣa (la personne, l'esprit) est un concept qui appartient aussi bien à la langue du samkhya que du vedānta de Śaṅkara mais avec des sens différents. Michel Angot[10] distingue en quelques points le *puruṣa* du samkhya et des *Yoga-sūtra* de

Patañjali du *puruṣa* de Śaṅkara. Voici les principales différences :

Dans le samkhya, les puruṣa sont multiples et isolés les uns des autres alors que chez Śaṅkara, le puruṣa est identique à l'ātman, qui, bien qu'apparaissant multiple du fait des surimpositions, est unique.

De plus, les « *puruṣa,* même s'ils sont par nature identiques à Ishvara, n'ont pas vocation à s'identifier ou à s'associer à Lui pour former un Être unique ; ils n'ont pas non plus vocation à résorber la nature : la délivrance est au contraire un divorcé définitif d'avec la Nature. En revanche, l'essence même de l'âtman est de s'identifier, c'est-à-dire d'être identique à un principe, le brahman qui tient à la fois de Dieu et de la Nature. »[11]

Le puruṣa dans le samkhya ne peut être connu directement mais seulement déduit indirectement, tandis que chez Śaṅkara, le *puruṣa-ātman* étant autolumineux se perçoit directement.

Dans les *Yoga-sūtra* de Patañjali, jamais le *puruṣa* n'est désigné par l'étant (sat). Alors que chez Śaṅkara, l'ātman est la concience et l'étant (sat).

svātmānaṃ śṛṇu mūrkha tvam śrutyā yuktyā ca puruṣam /

dehātītaṃ sadākāraṃ sudurdarśaṃ bhavādṛśaiḥ //

Ô homme stupide, apprends grâce aux textes sacrés et au raisonnement, que ton propre Soi est le puruṣa, qui est au-delà du corps, qui a la forme de l'être, et qui est difficile à voir par des gens comme toi.

Les écritures désignent ici bien sûr les Upaniṣads dont Śaṅkara se veut l'interprète ; mais nous voyons aussi que le raisonnement et la logique ont un grand rôle sur le chemin de la libération. Dans les ślokas suivant, Śaṅkara va montrer d'ailleurs par la simple raison que le Soi ne peut être le corps.

Le corps n'est pas le Soi

ahaṃ śabdena vikhyāta eka eva sthitaḥ paraḥ /

sthūlas tvanekatāṃ prāptaḥ kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Par le mot « je » est désigné l'Un en vérité qui est le Suprême ;

Mais, grossier, ne possédant pas d'unité, comment le corps serait-il le Soi ?

En effet, le « je » possède une unité et une simplicité qu'on ne peut expliquer si on l'identifie au corps. Le corps est composé de multiples éléments : les os, les veines, la chair, les organes, etc. formant une collection hétérogène sans réelle unité. Pour cette raison, le « je » renvoie au Soi non au corps.

32

ahaṃ draṣṭṛtayā siddho deho dṛśyatayā sthitaḥ /

mamāyam iti nirdeśāt kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Le « je » est établi par le fait qu’il est celui qui voit ; le corps existe par le fait qu’il est vu.

Étant donné l’assertion « ceci est à moi », comment le corps serait-il le Soi ?

Le corps est vu ; il n’est pas ce qui voit. Le Soi désigné par le « je » est l’observateur. Confondre le Soi et le corps, c’est confondre ce qui voit (le sujet) et ce qui est vu (l’objet) ; c’est surimposé sur le sujet ce qui relève de l’objet.

D’ailleurs, nous disons « mon corps », « mon pied », « mon bras », etc. ce qui montre que nous nous distinguons malgré tout de l’objet-corps. Le corps m’appartient, sans doute, mais il n’est pas ce que je suis.

33

ahaṃ vikārahīnas tu deho nityam vikāravān

/

iti pratīyate sākṣāt kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Le « je » est sans changement mais le corps est toujours changeant ;

ceci est évident ; comment le corps serait-il le Soi ?

Il a été déjà dit au śloka 25 que le Soi est sans changement.

Le corps est lui au contraire toujours changeant : le corps que j'avais à 5 ans n'est pas celui que j'ai à 40 ans et celui que je possède à 40 n'est pas non plus celui que j'aurai à 80. Le corps se modifie même d'instant en instant : nos cellules naissent et meurent sans cesse.

Mais le « je » ne connaît aucun changement, il demeure immuable (*vikārahīnas*). Ce que je suis maintenant était déjà là dans mon enfance et sera là, identique, dans la vieillesse. Seules les choses et

les corps changent, non celui qui constate le changement. Ainsi le « je » est le Soi, non pas le corps.

34

yasmāt paraṃ iti śrutyā tayā puruṣalakṣaṇaṃ /

vinirṇītaṃ vimūḍhena kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Étant donné que par l'Enseignement il est dit « (Il n'y a rien) de supérieur à lui », la caractéristique du puruṣa est établie par le Sage ; comment le corps serait-il le Soi ?

Après avoir établi par raisonnement que le Soi ne peut être le corps, Śaṅkara fait maintenant appel aux textes traditionnels.

On lit en effet dans la *Śvetāśvaropaniṣad :* « *yasmāt paraṃ nāparaṃ asti kiṃcit* » c'est-à-dire : « Il n'y a rien de supérieur à lui ». Cela, au-delà de quoi il n'y

a rien de supérieur, c’est le Soi, la conscience pure. Tout dépend de la conscience pure qui, elle, ne dépend de rien. Sans conscience, rien n’est connu, rien n’existe et en particulier pas le corps. Le corps ne peut donc être le Soi.

35

sarvaṃ puruṣa eveti sūkte puruṣasaṃjñite /

apyucyate yataḥ śrutyā kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

« Tout en vérité est le puruṣa », étant donné que ceci même est formulé par l’Enseignement appelé Le Puruṣa Sūkta ; comment le corps serait-il le Soi ?

Le Puruṣa Sūkta se trouve dans le Rig Veda en X, 90 et décrit l’homme cosmique :

« L’Homme a mille têtes,

mille yeux, mille pieds,

après avoir couvert la Terre de toutes parts,

a débordé de dix doigts.

L’homme est tout ce qui est,

ce qui fut et ce qui sera.

Il est maître aussi de l’immortel

dont par la nourriture il dépasse la croissance.

Telle est sa taille

et plus grand encore est l’Homme. »[12]

36

asaṅgaḥ puruṣaḥ prokto bṛhadāraṇyake’pi ca /

anantamalasaṃśliṣṭaḥ kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Il est même dit dans la Bṛhadāraṇyaka *que « le puruṣaḥ est sans attache » ;*

comment le corps, qui est uni à des impuretés sans fin, serait-il le Soi ?

On lit en effet dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* en IV, 3, 15-16 : « *asaṇgo hy ayam puruṣaḥ* ». Dans ce passage, il est question des trois états de veille, rêve et sommeil profond : « Et celui-là même, après que, dans cet état de calme profond (le sommeil profond) il a joui, il a circulé, il a vu du bien et du mal, revient en sens inverse vers son point de départ, au rêve. De tout ce qu'il a vu dans sa course, rien ne le suit ; car ce puruṣa est sans attaches. (…) Et celui-là même, après que, dans le rêve, il a joui, il a circulé, il a vu du bien et du mal, revient en sens inverse vers son point de départ, à l'état de veille ; de tout ce qu'il a vu dans sa course, rien ne le suit ; car ce puruṣa est sans attaches. (…) Et celui-là même, après avoir, dans l'état de veille, joui du plaisir, circulé, vu du bien et du mal, revient en sens inverse vers l'état de sommeil. »[13]

Le Soi n’est en rien affecté par le sommeil profond, le rêve ou l’état de veille. Il demeure pur, immaculé, immuable. Le corps, lui, rempli d’organes, d’urine, de fèces, de sang et de graisse change sans cesse. Comment pourrait-il en effet être l’ātman éternel ?

37

tatraiva ca samākhyātaḥ svayaṃ jyotir hi puruṣaḥ /

jaḍaḥ paraprakāśyo’yam kathaṃ syād dehakaḥ pumān //

Et là, en vérité, il est dit que le puruṣaḥ est en effet sa propre lumière,

comment le corps, inerte, éclairé par autre chose que lui-même, serait-il le Soi ?

Dans la même *Upaniṣad* en IV, 3, 6, il est dit que le Soi s’illumine de lui-même :

« Le soleil couché, Yājñavalkya, la lune couchée, le

feu éteint, toute parole éteinte, quelle lumière éclaire ce personnage (*puruṣa*) ? - C’est l’ātman (le Soi) qui est sa lumière. »

La lumière du Soi est ici la conscience ; elle est ce qui permet au monde d’apparaître, aux sensations d’être connues, aux pensées de se manifester etc. Le corps, comme un morceau de bois, n’est pas conscient par lui-même ; il est inerte.

38

prokto’pi karmakāṇḍena hyātmā dehād vilakṣaṇaḥ /

nityaś ca tatphalaṃ buṅkte dehapātād anantaram //

Il est même dit par le Karmakāṇḍa que le Soi est différent du corps et qu’il est éternel ; il fait l’expérience des fruits de ses actions au moment de la mort.

Le *Karmakāṇḍa* correspond à la partie des vedas

qui s’intéresse aux rituels, et aux sacrifices. Même là, où pourtant la philosophie est duelle, il est enseigné que le Soi est différent du corps.

39

liṅgaṃ cānekasaṃyuktaṃ calaṃ dṛśyaṃ vikāri ca /

avyāpakaṃ asadrūpaṃ tat kathaṃ syāt pumān ayam //

Le corps subtil, composé du multiple, mobile, visible et changeant

limité, de nature irréelle, comment serait-il cet homme ?

Le corps subtil est composé de 18 éléments : l’intellect, le sens du moi, la pensée, les cinq organes de sens, les cinq organes d’action (la voix, la main, le pied, l’anus, le sexe) et les cinq souffles vitaux. Il correspond au niveau subtil de notre identité physique, psychologique et intellectuelle.

Mais ce corps, plus fin certes que notre enveloppe de chair, ne saurait en aucune façon être notre véritable nature car il est lui aussi multiple alors que le Soi est un ; il est changeant alors que le Soi est immuable.

40

evaṃ dehadvayād anya ātmā puruṣa īśvaraḥ /

sarvātmā sarvarūpaś ca sarvātīto'ham avyayaḥ //

Ainsi, autre que les deux corps (grossier et subtil), le Soi est le puruṣa, le Seigneur,

le Soi de toutes choses, nature de toutes choses, au-delà de toutes choses, c'est le « je » immuable.

Le Soi est à la fois transcendant (au-delà de tout) et immanent (nature de tout). Principe du monde, le Soi, en tant que conscience, manifeste les objets ;

davantage même, le Soi EST ces objets. La matière ne se distingue pas de la conscience ; elle ne s'oppose pas au Soi comme une réalité concurrente ; seul le Soi EST.

41

ityātmadehabhāgena prapañcasyaiva satyatā /

yathoktā tarkaśāstreṇa tataḥ kiṃ puruṣārthatā //

Par une telle répartition entre le Soi et le corps, la réalité de la manifestation en vérité a été formulée ainsi par le traité de logique ; alors quel est le but de l'homme ?

Śaṅkara critique ici le samkhya, qui dans ses traités de logique, soutient que la réalité se compose de deux substances, l'esprit (*puruṣa*) et la nature (*prakṛti*), toutes deux éternelles. Dans ce système dualiste, la manifestation, par conséquent, est réelle (*satyatā*). Or pour l'advaita vedānta non-

dualiste, il ne peut y avoir qu'une seule réalité.

Śaṅkara demande alors quel peut bien être le but final de l'homme si une telle dualité se maintient éternellement ; aucune libération ultime ne s'offre à l'homme qui demeurera toujours sous la dépendance du dualisme. Seul un enseignement non-duel peut, pour Śaṅkara, conduire l'homme à la béatitude. Vidyāranya rappelle dans son commentaire que la dualité conduit à la peur et qu'il faut par conséquent sortir de la dualité pour vivre sans crainte.

Ainsi, pour Śaṅkara il faut bien distinguer le Soi du corps et de la manifestation, mais cette distinction est provisoire car le corps n'a pas de réalité.

42

ityātmadehabhedena dehātmatvaṃ nivāritaṃ /

idānīṃ dehabhedasya hyasattvaṃ sphuṭam ucyate //

Par une telle distinction entre le Soi et le

corps, le fait que le Soi est le corps est nié.

Maintenant, l’irréalité du corps est clairement affirmée.

En distinguant le Soi du corps, il ne s’agissait pas d’établir la réalité du corps, mais de répondre à ceux – nombreux – qui identifient les deux.

Mais le texte maintenant va nier cette distinction du Soi et du corps, car celle-ci, si elle était définitivement établie, conduirait à une philosophie duelle. La distinction Soi/corps était donc un moyen pédagogique, non une vérité finale.

Le serpent dans la corde

43

caitanayasyaikarūpatvād bhedo yukto na karhicit /

jīvatvaṃ ca mṛṣā jñeyam rajjau sarpagraho yathā //

Une distinction, du fait de la forme unique de la conscience, n'est pertinente à aucun moment ;

et l'individualité doit être connue comme fausse de même que la perception du serpent dans la corde.

L'analogie du serpent et de la corde est classique dans les traités advaitins ; elle repose d'ailleurs sur une expérience jadis fréquente en Inde où dans certains endroits on trouvait des cobras : il pouvait arriver alors à un piéton de prendre une corde pour un serpent. En apercevant une corde, imaginée sous l'apparence d'un serpent, une peur nous saisit et nous pousse à faire un bond de côté pour éviter la morsure. Ce n'est qu'ensuite, une fois le calme retrouvé, que nous nous rendons compte de notre erreur : il n'y avait pas de serpent sur le sol, mais uniquement une corde.

De même, nous surimposons sur le Soi (la corde) l'apparence du corps individuel (le serpent) ce qui entraîne des souffrances et des peurs liées à cet état d'ignorance.

44

rajjvajñānāt kṣaṇenaiva yadvad rajjur hi sarpiṇī /

bhāti tadvac citiḥ sākṣād viśvākāreṇa kevalā //

De même quand on ne reconnait pas la corde, en un instant, cette corde est prise pour un serpent,

de même la conscience sous nos yeux apparaît sous la forme de l'univers exclusivement.

La pure conscience apparaît à cause de l'ignorance comme étant ce monde multiple et changeant. Du fait de notre manque de discrimination entre le Soi et le monde, nous pensons à tort que le monde matériel est la seule réalité.

Tout est Brahman

45

upādānaṃ prapañcasya brahmaṇo'nyan na vidyate /

tasmāt sarvaprapañco'yam brahmaivāsti na cetarat //

La cause de la manifestation n'est pas autre que le Brahman.

C'est pourquoi toute cette manifestation est Brahman et pas autre chose.

La manifestation est appelée ici *prapañca* parce qu'elle est constituée des cinq éléments de base (l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre). Mais cette manifestation – le monde – a pour fondement l'absolu, le Brahman et n'est donc pas différent de Brahman. De même qu'un pot fait d'argile n'est pas différent de l'argile ou qu'un bracelet d'or n'est pas différent de l'or, tous les objets du monde qui sont faits de Brahman ne sont pas différents de Brahman.

Śaṅkara affirme ici la non-dualité du monde et de

Brahman, contrairement à des philosophies dualistes comme le samkhya.

46

vyāpyavyāpakatā mithyā sarvam ātmeti śāsanāt /

iti jñāte pare tattve bhedasyāvasaraḥ kutaḥ //

« Tout est le Soi » : dit l'Enseignement, dès lors l'idée d'un pénétrant et d'un pénétré est fausse.

La réalité ultime étant connue ainsi, où y aurait-il place pour une distinction ?

On lit dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* en IV, 5, 7 que : « Prières, pouvoir, mondes, dieux, vedas, êtres, tout, ce soi, cet ātman est tout. »[15]

Dans l'advaita vedānta, il n'existe pas de dualité dans la réalité, à la différence du monothéisme

chrétien où le créateur est séparé de sa création. Ici, tout est Brahman.

47

śrutyā nivāritaṃ nūnaṃ nānātvaṃ svamukhena hi /

kathaṃ bhāso bhaved anyaḥ sthite cādvayakāraṇe //

L'Enseignement a, avec certitude, réfuté la multiplicité directement.

Comment y aurait-il une apparence autre (que Brahman), la cause non-duelle étant établie ?

Dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* en IV, 4, 19, il est écrit que : « La pluralité n'existe pas ici-bas »(*na iha nānā asti kim cana*). La diversité n'est qu'apparence. Ainsi des bijoux en or, un bracelet, un collier, des boucles d'oreilles, paraissent différents alors qu'en réalité, il ne s'agit à chaque fois que d'or.

48

doṣo’pi vihitaḥ śrutyā mṛtyor mṛtyuṃ sa gacchati /

iha paśyati nānātvaṃ māyayā vañcito naraḥ //

Et la faute est établie par l’Enseignement : il va de mort en mort,

trompé par la māyā, l’homme qui voit ici-bas la multiplicité.

Dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* en IV, 4, 19, le texte continue ainsi : « Il va de mort en mort (celui qui voit la pluralité dans ce monde) » « *mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti* ».

La *māyā* signifie le pouvoir de l’ignorance qui empêche l’homme de percevoir la réalité.

49

brahmaṇaḥ sarvabhūtāni jāyante paramātmanaḥ /

tasmād etāni brahmaiva bhavantītyavadhārayet //

Toutes les créatures naissent du Brahman, le Soi ultime.

C’est pourquoi, on comprendra que celles-ci sont le Brahman, en vérité.

Tout vient du Brahman car seul le Brahman est. Les individus ne sont pas séparés de l’absolu ; comme des vagues sur l’océan, ils naissent de l’eau, retournent à l’eau et ne sont pas différents de l’océan. Leur vraie nature est l’eau.

50

brahmaiva sarvanāmāni rūpāṇi vividhāni ca /

karmāṇyapi samagrāṇi bibhartīti śrutir

jagau //

L’Enseignement énonce que le Brahman, en vérité, porte tous les noms, toutes les formes diverses, et toutes les actions.

Dans la philosophie de l’advaita vedānta, le monde est considéré comme étant constitué de noms et de formes venant se surimposer sur le Brahman. L’absolu supporte le monde car il en constitue le fondement comme l’eau de l’océan est le fondement de la vague. Ici, le texte rajoute que les actions elles-mêmes ont pour fondement le Brahman.

51

suvarṇāj jāyamānasya suvarṇatvaṃ ca śāśvatam /

brahmaṇo jāyamānasya brahmatvaṃ ca tathā bhavet //

Pour une chose produite à partir de l’or, (il y aura) éternellement la nature de l’or.

De même pour ce qui est né du Brahman, il y aura (éternellement) la nature du Brahman.

Un bracelet en or nous paraît distinct d’un collier en or mais cette différence est cependant superficielle car en réalité, il ne s’agit que d’or ayant pris la forme et le nom du bracelet ou d’un collier. De même, les objets nous paraissent distincts les uns des autres, mais ils sont tous « faits » de Brahman.

52

svalpam apyantaraṃ kṛtvā jīvātmaparamātmanoḥ /

yaḥ saṃtiṣṭhati mūḍhātmā bhayaṃ tasyābhibhāṣitam //

Celui qui fait une différence même minime entre le soi individuel et le soi ultime, et qui

demeure ainsi avec l’esprit troublé, on parle pour lui de peur.

La peur naît de la dualité ; nous craignons ce qui nous semble autre et étranger. Ainsi celui qui perçoit de la dualité là où pourtant il n’y a que l’Un, vivra dans la peur, l’angoisse, le trouble et la haine.

Le seul chemin pour trouver la paix, c’est de s’éveiller à la non-dualité entre soi et le monde.

53

yatrājñānād bhaved dvaitam itaras tatra paśyati /

ātmatvena yadā sarvaṃ netaras tatra cāṇvapi //

Là où la dualité existe du fait de l’ignorance, on percevra de l’altérité.

Quand tout existe par le fait du Soi, on ne voit

pas d’altérité, même pas le moindre.

C’est ce que confirme ce śloka : si l’altérité disparaît, la peur s’évanouit également. Si je ne vois que moi partout, de quoi puis-je avoir peur ?

Dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* on lit en IV, 5, 15 : « Quand il y a dualité, l’un voit l’autre, l’un sent l’autre, l’un goûte l’autre, l’un pense l’autre, l’un touche l’autre, l’un connaît l’autre ; mais si le seul Soi est tout l’homme, qui verrait-il et comment ? Qui sentirait-il et comment ? Qui goûterait-il et comment ? À qui s’adresserait-il et comment ? Qui écouterait-il et comment ? Qui penserait-il et comment ? Qui toucherait-il et comment ? Qui connaîtrait-il et comment ? »[16]

54

yasmin sarvāṇi bhūtāni hyātmatvena vijānataḥ /

na vai tasya bhaven moho na ca śoko’dvitīyataḥ //

Lorsque le sage réalisera que toutes les créatures sont le Soi,

il n’y aura plus pour lui d’illusion ni de tristesse en raison de la non-dualité.

Il est essentiel de comprendre que l’advaita vedānta ne se contente pas de présenter une théorie abstraite comme les philosophies occidentales modernes, mais qu’il trace un véritable chemin de libération qui nous conduit à la paix et à la joie. En allant au-delà de la dualité, le sage ne connaît en effet plus de tristesse ; il jouit d’une béatitude que les événements ne peuvent altérer.

55

ayaṃ ātmā hi brahmaiva sarvātmakatayā sthitaḥ /

iti nirdhāritaṃ śrutyā bṛhadāraṇyasaṃsthayā //

Ce Soi est en effet Brahman du fait qu'il est le Soi de toutes choses.

Tel est ce qui est déclaré par le texte de la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.

Dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, il est dit, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres textes de cette tradition, que Brahman est la véritable nature de toutes les choses, y compris de nous-mêmes.

Śaṅkara s'appuie sur les textes révélés mais comme le fait remarquer Michel Angot : « Si Śaṅkara légitime son expérience en s'appuyant sur la Révélation védique, c'est en faisant un tri drastique dans cette Śruti et en assignant à ce qu'il retient le sens qui lui est cher [...]. Les protestations d'orthodoxie védique de Śaṅkara valent quand il s'agit de dénier la légitimité des autres sotériologies [...]. Mais Śaṅkara lui-même, après avoir disqualifié la très grande majorité du "texte révélé", y compris le *jñānakāṇḍa*, n'en retient quelques phrases que dans la mesure exacte où elles viennent confirmer ce qu'il veut entendre. Le texte est révélé par Śaṅkara. C'est lui qui établit l'orthodoxie. » [17]

Les trois états

56

anubhūto’pyayaṃ loko vyavahārakṣamo’pi san /

asadrūpo yathā svapna uttarakṣaṇabādhataḥ //

Ce monde, bien qu’expérimenté et bien qu’adapté à la vie quotidienne,

est irréel, comme le rêve, du fait qu’il est annulé le moment suivant.

Le texte nous propose maintenant une analyse des trois états : état de veille, état de rêve, état de sommeil profond. L’advaita vedānta développe une théorie de ces trois états extrêmement originale par rapport à ce que nous avons pensé du sommeil ou du rêve en Occident.

Pour l’advaita, est réel ce qui ne change pas. Or

l’état de veille que nous considérons comme étant réel disparaît dans l’état de sommeil et ne saurait donc être qualifié de vrai. Chaque nuit, en effet, dans le sommeil profond, le monde, le corps et les autres sont annihilés ; tout s’effondre chaque soir pour renaître au matin.

Ainsi l’état de veille ne bénéficie pas d’un statut ontologique supérieur à celui de l’état de rêve. Bien sûr ce monde de l’état de veille est expérimenté et fonctionne de manière relative, mais cela ne suffit pas à le constituer comme réel ; il est *asat*, irréel, faux.

57

svapno jāgaraṇe’līkaḥ svapne’pi jāgaro na hi /

dvayaṃ eva laye nāsti layo’pi hyubhayor na ca //

Le rêve, dans l’état de veille, est faux, et dans le rêve, il n’y a pas d’état de veille.

Aucun des deux n’existe dans le sommeil

profond ; et le sommeil n'existe dans aucun des deux.

Chacun des trois états disparaît dans les deux autres ; dans le rêve pas d'état de veille ni de sommeil profond ; dans l'état de veille pas de rêve ou de sommeil ; et dans le sommeil, pas de rêve ou d'état de veille. Ainsi aucun de ces trois états ne peut être déclaré réel.

58

trayaṃ evaṃ bhaven mithyā guṇatrayavinirmitam /

asya draṣṭā guṇātīto nityo hy ekaś cidātmakaḥ //

Ainsi la triade sera fausse, étant construite des trois éléments.

L'observateur de la triade est au-delà des éléments ; il est éternel, un, fait de conscience.

Le Soi se situe au-delà des trois états ; il est éternel non sujet au changement. Le rêve, l’état de veille et le sommeil profond ne l’affectent pas ; dans certains textes, il est appelé le « quatrième » : *turīya*.

L’individu est une illusion

59

yadvan mṛdi ghaṭabhrāntiṃ śuktau vā rajatasthitim /

tadvad brahmaṇi jīvatvaṃ vīkṣamāṇe na paśyati //

De même (qu’on ne perçoit plus) l’illusion du pot dans l’argile ou l’existence de l’argent dans la nacre,

de même on ne perçoit plus l’individu dans le Brahman, quand le Brahman est perçu.

Celui qui s'éveille à la réalité ultime, au Brahman, ne s'identifie plus à son individualité ; l'ignorance ne lui voile plus sa vraie nature.

Le śloka 59 utilise deux analogies très fréquentes dans les textes d'advaita pour faire comprendre ce point : le pot dans l'argile, l'argent dans la nacre (auxquelles on peut ajouter l'analogie du serpent dans la corde qu'on a déjà rencontré et celle de l'homme dans le poteau voir śloka 61…).

On voit un pot de terre là où en fait il n'y a que de l'argile. La forme du pot est temporaire et ne change pas la nature de l'argile. Plutôt que de parler d'un pot de terre on devrait plutôt parler d'une terre en pot, d'une terre sous forme de pot. De même, nous nous identifions à notre individualité (corps, pensées…) et oublions notre vraie nature, à savoir le Brahman.

Il peut nous arriver aussi de voir de l'argent là où il n'y a qu'un bout de nacre, un morceau de coquille, surtout s'il fait sombre et que nous sommes inattentifs. De même ici, à cause de l'ombre de l'ignorance et de notre inattention, nous prenons ce corps pour notre vraie nature, pour le Soi.

yathā mṛdi ghaṭo nāma kanake kuṇḍalābhidhā /

śuktau hi rajatakhyātir jīvaśabdas tathā pare //

De même que le pot existe dans l'argile du point de vue du nom, la boucle d'oreille dans l'or en tant que désignation,

et ce qui a pour nom argent dans la nacre, de même ce qui a pour nom « individu » existe dans le Suprême.

Śaṅkara précise ici que la principale cause de notre illusion provient du langage et des noms. Le pot existe parce que nous nommons « pot » cette forme d'argile, la boucle d'oreille existe parce que nous nommons « boucle » cette figure de l'or, mais en réalité, il n'y a que l'argile ou l'or. Le pot, le bol, la jarre, l'assiette ne sont rien d'autre que de l'argile. Nous pouvons fondre les bijoux et faire disparaître leurs formes, mais non pas l'or dont ils sont composés.

De même les individus ne sont que des noms dont l'ignorance nous conduit à revêtir le Brahman. Pierre, Paul, Marie, Héloïse ne sont que des noms posés sur l'absolu et sont faits d'absolu ; leur vraie nature demeure la conscience ; ainsi, au-delà de leurs apparentes diversités, ils sont un.

Tout est le Soi-Conscience

61

yathaiva vyomni nīlatvaṃ yathā nīraṃ marusthale /

puruṣatvaṃ yathā sthāṇau tadvad viśvaṃ cidātmani //

De même, en vérité, que le bleu dans le ciel, de même que l'eau dans le mirage au désert, de même que l'homme dans le poteau, c'est ainsi que l'univers existe dans le Soi qui est Conscience.

Ici, Śaṅkara nous présente plusieurs illusions des

sens.

Nous voyons le ciel bleu, mais il s’agit juste d’une apparence : le ciel ne possède aucune couleur en lui-même. Il peut arriver aussi que nous percevions de l’eau dans le désert du fait de la chaleur alors qu’il n’y en a pas. De loin ou dans l’obscurité, nous pouvons confondre un poteau avec un homme.

Bleu dans le ciel, eau dans le mirage, homme dans le poteau : autant d’illusions que nos sens ou notre esprit projettent sur le monde.

De même, dit Śaṅkara, l’univers de noms et de formes n’existe pas de manière ultime ; seule la conscience est.

62

yathaiva śūnye vetālo gandharvāṇāṃ puraṃ yathā /

yathākāśe dvicandratvaṃ tadvat satye jagatsthitiḥ //

L’existence de l’univers dans la vérité est comparable à un fantôme dans le vide, à la

ville des Gandharva ou à la double lune dans le ciel.

Le texte nous décrit encore quelques illusions.

Certaines personnes – la nuit surtout – peuvent prendre peur dans une maison vide et la croire hantée par un fantôme pourtant inexistant. En regardant des nuages, l'imagination peut nous donner à voir une ville avec un château, et des rues. Parfois encore, certaines personnes ayant un défaut de vision voient deux lunes dans le ciel alors que bien sûr, il n'y en a qu'une. La dualité est ici illusoire.

De même, la perception d'un monde distinct de l'absolu a pour cause la fabrication mentale d'une dualité fausse : seul le Brahman est.

63

yathā taraṅgakallolair jalam eva sphuratyalam /

pātrarūpeṇa tāmraṃ hi brahmāṇḍaughais tathātmatā //

De même que l’eau apparaît (sous la forme) des vagues et de l’écume,

et le cuivre sous la forme de la vaisselle, ainsi le Soi apparaît (sous la forme) de la totalité de l’univers.

Autre image célèbre ici dans l’advaita vedānta celle des vagues et de l’eau : les vagues de l’océan ne sont pas différentes ni séparées de lui ; la vague et l’océan sont en réalité identiques puisque la vague est aussi composée d’eau.

L’analogie du cuivre ne diffère pas de celle de l’argile ou de l’or : les assiettes bien que possédant des tailles diverses sont pourtant toutes composées de cuivre.

De même, l’univers n’est pas différent du Soi.

64

ghaṭanāmnā yathā pṛthvī paṭanāmnā hi tantavaḥ /

jagannāmnā cid ābhāti jñeyam tat

tadabhāvataḥ //

De même que la terre apparaît sous le nom d'un pot, les fils sous le nom d'un vêtement,

la conscience (apparaît) sous le nom du monde ; celle-ci est à connaître grâce à l'inexistence des noms.

Encore une fois, Śaṅkara insiste sur le rôle du langage et des noms qui voilent notre perception de la réalité.

Le vêtement n'est rien d'autre que du fil de coton ou de laine, mais en le nommant « veste » ou « pantalon » nous perdons de vue sa réalité. Pour comprendre qu'il est fait de laine, il faut se dégager du mot.

De même, la conscience est l'unique réalité du monde, mais en raison de l'influence toute puissante du langage, nous l'ignorons. Il faut donc se dégager des mots et des concepts pour s'éveiller à la connaissance de l'absolu.

65

sarvo’pi vyavahāras tu brahmaṇā kriyate janaiḥ /

ajñānān na vijānanti mṛdeva hi ghaṭādikam //

Bien que toutes les activités quotidiennes soient accomplies par les gens grâce au Brahman,

en raison de l’ignorance, ils ne le savent pas, comme (ils ne savent pas) que les pots, etc. sont faits avec de la terre.

Les actions ne sont possibles qu’à travers le Brahman ; sans lui, qui est source de vie, et source d’existence, aucun homme ne peut vivre ni agir. On pourrait dire même que l’individu n’agit jamais puisqu’il ne possède aucune autonomie propre. La vague ne bouge que parce que l’eau est mise en mouvement par les vents ou les courants.

66

kāryakāraṇatā nityaṃ āste ghaṭamṛdor yathā /

tathaiva śrutiyuktibhyāṃ prapañcabrahmaṇor iha //

De même que la relation de cause à effet existe constamment entre le pot et l'argile,

de même (la relation de cause à effet) existe entre la manifestation et le Brahman, (ceci est établi) à partir de la révélation et du raisonnement.

La cause matérielle du pot est l'argile ; c'est grâce à elle que le pot existe. Cette relation ne cesse jamais tant que dure le pot car l'argile demeure toujours dans le pot.

De même, Brahman est la cause matérielle du monde. Mais puisque l'effet n'existe pas indépendamment de la cause, le monde n'est pas distinct de Brahman. La différence n'est qu'illusoire et due à l'ignorance.

67

gṛhyamāne ghaṭe yadvan mṛttikāyāti vai balāt /

vīkṣyamāṇe prapañce'pi brahmaivābhāti bhāsuram //

Lorsqu'un pot est perçu, la terre apparaît (à notre esprit) avec force,

de même, quand le monde est perçu, le Brahman apparaît resplendissant.

Lorsqu'on réfléchit à la nature du pot, on comprend qu'il est composé de terre ; cela nous semble alors évident.

Ainsi, en analysant la nature du monde, avec l'aide des textes vedāntiques, on réalise la nature de Brahman et le Soi devient clair.

Une erreur dans le texte : il faut lire *vīkṣyamāṇe* et non *vīkṣamāṇe*. Il s'agit d'un participe présent du

passif : étant perçu (comme *gṛhyamāne*).

L'ignorance

68

sadaivātmā viśuddho'sti hyaśuddho bhāti vai sadā /

yathaiva dvividhā rajjur jñānino'jñānino'niśam //

Le Soi est toujours pur, mais il apparaît en effet comme impur,

de même qu'une corde (apparaît) toujours de deux façons pour le sage et pour l'ignorant.

Une corde apparaît en effet de deux façons différentes à deux individus différents : l'un qui l'aperçoit par terre dans la demi-obscurité la confond avec un serpent, tandis qu'un autre, qui porte une lumière pour éclairer son chemin, la reconnaît comme étant une corde et ne sursaute pas de peur.

Le Soi n’est jamais caché ; il brille en nous parfaitement évident par lui-même. Mais seul le sage le reconnaît tandis que l’ignorant le confond avec son corps ou ses pensées.

Le traité va maintenant dérouler une suite d’erreurs et de confusions qui sont autant d’analogies pour illustrer l’illusion qui conduit l’homme à prendre le Soi pour un corps.

69

yathaiva mṛnmayaḥ kumbas tadvad deho’pi cinmayaḥ /

ātmānātmavibhāgo’yam mudhaiva kriyate’buddhaiḥ //

De même qu’un pot est fait de terre, un corps est fait de conscience ;

cette différence entre le Soi et le non-Soi est faite en vain par les ignorants.

Ce passage est important car jusqu'à présent le texte nous a demandé d'établir une différence entre le Soi et le corps ; or ici, il affirme que le corps est lui-même conscience, c'est-à-dire que sa nature est le Soi.

Il avait été dit plus haut que le corps n'avait pas de réalité propre et indépendante. On comprend maintenant qu'il n'existe qu'une seule réalité : le Soi-conscience.

Le dualiste sépare le Soi et le non-Soi ; il établit une dualité illusoire entre son corps et la conscience. Mais l'homme est au contraire la pure conscience universelle prenant la forme (éphémère) du corps, des objets et du monde.

Il y a donc deux erreurs à ne pas commettre : l'une, celle des dualistes, consiste à séparer le Soi du corps mais en faisant du corps et du monde une réalité substantielle et matérielle. L'autre, celle des ignorants matérialistes, consiste à dire que le Soi est corporel. Dans cette dernière hypothèse, il s'agit bien si l'on veut d'un monisme (une seule substance existe) mais matériel.

70

sarpatvena yathā rajjū rajatatvena śuktikā

/

vinirṇītā vimūḍhena dehatvena tathātmatā //

De même que la corde est confondue avec la nature du serpent et la nacre avec la nature de l'argent,

de même, pour l'ignorant, la nature du Soi est confondue avec la nature du corps.

L'ignorant matérialiste identifie le Soi et le corps en donnant une nature matérielle au Soi.

Remarque : *rajjuh* devient *rajjū* du fait du sandhi.

71

ghaṭatvena yathā pṛthvī paṭatvenaiva tantavaḥ /

vinirṇītā vimūḍhena dehatvena tathātmatā

//

De même que la terre est confondue avec la nature du pot et le fil avec la nature du vêtement,

de même, pour l'ignorant, la nature du Soi est confondue avec la nature du corps.

Nous voyons le pot en oubliant l'argile dont il est fait ; nous voyons le vêtement en négligeant le fil de coton dont il est tissé. Ainsi, nous croyons n'être que le corps que nous percevons. Pourtant, le corps n'est que la conscience se manifestant sous cette forme.

72

kanakaṃ kuṇḍalatvena taraṅgatvena vai jalam /

vinirṇītā vimūḍhena dehatvena tathātmatā //

(De même) que l’or est confondu avec la nature d’une boucle d’oreilles, ou l’eau avec la nature de la vague,

de même, pour l’ignorant, la nature du Soi est confondue avec la nature du corps.

Śaṅkara reprend ici les analogies précédemment évoquées : l’or et les boucles d’oreilles, l’eau et la vague…

73

puruṣatvena vai sthāṇur jalatvena marīcikā /

vinirṇītā vimūḍhena dehatvena tathātmatā //

(De même) qu’un poteau est confondu avec la nature d’un homme, et un mirage avec la nature de l’eau,

de même, pour l’ignorant, la nature du Soi est confondue avec la nature du corps.

Et Śaṅkara continue avec les autres : le poteau et l’homme, le mirage et l’eau…

74

gṛhatvenaiva kāṣṭhāni khaḍgatvenaiva lohatā /

vinirṇītā vimūḍhena dehatvena tathātmatā //

(De même) que des morceaux de bois sont confondus avec la nature d’une maison, et du fer avec la nature d’une épée,

de même, pour l’ignorant, la nature du Soi est confondue avec la nature du corps.

Une maison construite en bois est certes une

maison, mais en vérité, il ne s’agit que de bois ; une épée en fer est en réalité du fer ayant forme d’épée. De même le corps est en réalité le Soi ayant forme du corps.

75

yathā vṛkṣaviparyāso jalād bhavati kasyacit /

tadvad ātmani dehatvam paśyaty ajñānayogataḥ //

De même qu’un homme perçoit l’illusion d’un arbre à cause de l’eau,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l’ignorance.

Dans les ślokas 75 à 85, le texte dit que l’ignorant « *voit la nature du corps dans le Soi à cause de l’ignorance* » alors que dans les ślokas précédents 70 à 74, il était écrit que « *pour l’ignorant, la nature*

du Soi est confondue avec la nature du corps ».

Voir la nature du corps dans le Soi, ce n’est pas voir que le corps n’est que conscience, ce qui serait la position de Śaṅkara, mais c’est projeter sur le Soi-conscience les attributs matériels du corps, ce qui est bien sûr une erreur. C’est par exemple projeter l’âge du corps sur le Soi et penser ainsi avoir soi-même un âge.

Dans ce śloka, l’analogie porte sur l’arbre et son reflet. Il est question ici de l’erreur d’un homme qui croit que le reflet d’un arbre sur l’eau d’un lac est un arbre réel. Ainsi le corps se reflète sur le Soi ; et nous croyons à tort que le corps est réel.

76

potena gacchataḥ puṃsaḥ sarvaṃ bhātīva cañcalaṃ /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

Pour un homme sur un bateau mouvant, tout

paraît mobile ;

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l’ignorance.

Śaṅkara prend ici un autre exemple d’illusion : quand nous sommes dans un véhicule en mouvement (ici un bateau), c’est le monde qui nous paraît bouger alors que celui-ci demeure immobile.

77

pītatvaṃ hi yathā śubhre doṣād bhavati kasyacit /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

De même, en effet, que la nature du jaune est dans le blanc à cause d’un défaut (de vision) pour quelqu’un,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l’ignorance.

Celui qui est malade de jaunisse voit tout en jaune du fait de sa maladie ; de même celui qui est aveuglé par l'ignorance confond le Soi et le corps.

Il est intéressant de noter que Śaṅkara fait état ici d'une croyance concernant la jaunisse qui est fausse.

78

cakṣurbhyāṃ bhramaśīlābhyāṃ sarvaṃ bhāti bhramātmakaṃ /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

Avec des yeux habitués à se tromper, tout apparaît trompeur ;

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Chinmayananda dans sa lecture de ce passage donne l'explication suivante : « Pour quelqu'un qui

a des yeux défectueux, tout apparaît de manière défectueuse. Ainsi, une personne, en raison de son ignorance spirituelle, perçoit l’ātman en tant que corps.

Quand nous appuyons un peu sur le coin de l’œil, chacun de nous peut expérimenter que nous voyons double, et dès que la pression cesse, l’objet double que nous avions vu avec l’œil défectueux, redevient unique.

Si vous faites tourner votre œil en rond, toutes les choses que nous sommes en train de regarder apparaîtront en train de tourner ; l’apparent mouvement des objets n’est dû qu’au mouvement de l’œil. En réalité, les objets ne bougent pas comme le perçoivent les yeux défectueux.

De même, c’est une perception défectueuse à travers le corps, l’esprit et l’intellect qui nous conduit à prendre la Vérité pour des objets, des émotions et des pensées. »

79

alātaṃ bhramaṇenaiva vartulaṃ bhāti sūryavat /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

Un tison ardent, par l'effet de la rotation, paraît rond comme le soleil,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Quand on fait tourner très rapidement un tison ardent dans l'obscurité, on perçoit un cercle rouge qui semble réel. Ainsi, ce qui n'est qu'un mouvement nous donne l'illusion d'être réel, solide et coloré.

De la même façon, tous ces objets qui nous semblent réels, séparés et solides ne sont tels que par une perception trompée ; car en fait, ils ne sont que mouvements, changements, apparences flottantes ; leur relative stabilité est due à notre manière de les chosifier à travers la perception et le langage. Tout est Brahman en réalité.

mahattve sarvavastūnām aṇutvaṃ hyatidūrataḥ /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

La grande taille de tous les objets (paraît) petite du fait de l'extrême éloignement.

De même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

L'auteur développe une nouvelle analogie ici : les objets lointains paraissent petits mais ne le sont pas en réalité. Ainsi, le Soi, vu depuis l'éloignement de l'ignorance, nous paraît à tort être le corps.

81

sūkṣmatve sarvabhāvānāṃ sthūlatvaṃ copanetrataḥ /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

La petite taille de tous les objets (paraît) grande grâce à une loupe,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Même argument que précédemment.

82

kācabhūmau jalatvaṃ vā jalabhūmau hi kācatā /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

Sur la surface d'un verre, (on croit voir de) l'eau et sur la surface de l'eau (on croit voir un) verre ;

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Vu de loin, sous un certain angle, on peut confondre un morceau de verre avec de l'eau ou une surface d'eau avec du verre.

83

yadvad agnau maṇitvaṃ hi maṇau vā vahnitā pumān /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

De même que dans le feu (on croit voir) un joyau ou dans un joyau du feu,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

L'auteur poursuit les analogies. Il est question ici d'un homme qui projette dans le feu ses imaginations et ses désirs au point d'y voir un joyau de grand prix.

N’est-ce pas aussi à cause de notre imagination que nous surimposons le corps sur le joyau qu’est le Soi ?

84

abhreṣu satsu dhāvatsu somo dhāvaniva bhāti /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

Dans les nuages qui bougent, la lune paraît bouger

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l’ignorance.

Toutes ces erreurs des sens proviennent pour l’advaita vedānta d’une confusion entre ce qui est subjectif et ce qui est réel. La lune paraît bouger mais ne bouge pas vraiment ; le corps paraît être conscient mais ne l’est pas.

85

yathaiva digviparyāso mohād bhavati kasyacit /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

De même qu'un homme se trompe de chemin du fait de son trouble,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Il arrive à l'homme de se tromper de direction alors qu'il se rend dans telle ou telle ville. Dans ce cas là, il doit trouver quelqu'un qui connaît le bon chemin, écouter ses indications et les suivre.

S'éveiller au Soi est le but de la vie humaine. Mais l'homme, troublé par ses désirs, ses attachements, ses peurs se trompe parfois de chemin et se perd. C'est pourquoi, il lui faut se mettre à l'écoute des enseignements et les pratiquer s'il veut découvrir

le bonheur. Il y a clairement ici une allusion à un passage de la *Chāndogya Upaniṣad* en VI, 14, 1-2 : « Imaginez qu'on a, mon ami, du pays des Gandhara amené un homme, les yeux bandés, puis qu'on l'a abandonné dans un lieu désert, cet homme errerait au hasard soit vers l'est soit vers le nord, vers l'ouest ou vers le sud.

Que quelqu'un le débarrassant de son bandeau, lui dise : « Les Gandhara sont dans telle direction ; marche dans cette direction « : l'homme, s'il est avisé et sage, s'informant de village en village, atteindra finalement les Gandhara. Tout de même, ici-bas, un homme qui a reçu l'enseignement sait qu'il lui faudra du temps avant d'être délivré ; mais que, ensuite, il touchera au port. »

86

yathā śaśī jale bhāti cañcalatvena kasyacit /

tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ //

De même que la lune apparaît (mouvante)

dans l'eau du fait de son mouvement,

de même on voit la nature du corps dans le Soi à cause de l'ignorance.

Quand la lune se reflète la nuit sur une eau calme, son apparence est claire, mais si l'eau est agitée, la lune semble elle-même bouger.

Quand le mental est agité par les désirs du monde et l'ignorance, les attributs du corps (corps qui est comme le reflet du Soi) sont projetés sur Lui : le corps est mortel, limité, coloré, opaque etc. de même, l'ignorant croit que son Soi est mortel, limité, coloré, opaque etc.

Mais si le mental est clair et limpide, alors on peut distinguer clairement le Soi immobile.

87

evam ātmany avidyāto dehādhyāso hi jāyate /

sa evātmaparijñānāl līyate ca parātmani //

Ainsi, sur le Soi, à cause de l'ignorance, la surimposition du corps se produit,

et celle-ci en vérité, grâce à la connaissance complète du Soi, disparaît dans le Soi suprême.

Seule la connaissance complète du Soi peut faire disparaître cette surimposition. Un homme éveillé à sa vraie nature sait qu'il n'est pas le corps, et il ne se considère plus désormais comme un individu limité et mortel.

88

sarvam ātmatayā jñātaṃ jagat sthāvarajaṅgamam /

abhāvāt sarvabhāvānāṃ dehasya cātmatā kutaḥ //

Tout l'univers, animé et inanimé, est connu comme ayant la nature du Soi.

Du fait de l’inexistence de tous les êtres, comment (peut-on dire) que le corps est de la nature du Soi ?

Ce passage, qui est très dense en sanskrit, nous met en garde encore contre l’identification avec le corps.

En effet, puisque l’essence de tous les êtres est le Soi, comment dès lors un seul corps pourrait-il être le Soi ? Les êtres sont irréels ; aucun ne dure toujours ; les êtres vivants, les choses naissent et disparaissent. Or le Soi est éternel, c’est pourquoi il est seul réel. Ainsi, limiter le Soi – qui est l’Être – à ce qui est éphémère et transitoire est le marque de l’ignorance.

Le prārabdha karma

89

ātmānaṃ satataṃ jānan kālaṃ naya mahādyute /

prārabdham akhilaṃ bhuñjan nodvegaṃ kartum arhasi //

Passe ton temps à connaître constamment le Soi, Ô grand illuminé,

en expérimentant complètement le prārabdha karma, tu n’as pas besoin de t’inquiéter.

La question qui va être traitée maintenant porte sur le karma, c’est-à-dire sur l’action. Un homme ayant réalisé le Soi continue-t-il d’engranger des fruits de l’action, ce qui le condamne alors à un retour dans le cycle des naissances et des morts ? Ou bien est-il dégagé, libre du processus des activités ?

« Dans le vedānta, le terme karma a plusieurs acceptions. Il signifie premièrement « action ». Il désigne aussi la destinée qu’un individu s’est forgée lors de ses incarnations passées ou présentes, c’est-à-dire ce stock de tendances, d’impulsions, de caractéristiques et d’habitudes qui vont déterminer son environnement et son incarnation futurs. Dans un autre sens, souvent utilisé en lien avec la caste ou la place d’une personne dans la société, c’est le rituel, la conduite

qu’on doit adopter pour se conformer aux tendances acquises dans le passé, dans le but d’en venir à bout. »[21]

Il existe plusieurs types de karma.

D’abord le *sañcita* karma (actions accumulées) : il représente l’ensemble des actions qui se sont accumulées dans nos vies passées et qui nous donneront d’autres corps dans de futures naissances.

Le *prārabdha* qui signifie « commencé ou entrepris » est celui qui commence avec ce corps, c’est-à-dire qu’il est la somme des actions passées qui a engendré ce corps actuel.

En enfin *l’āgāmin* karma (actions futures) qui est le karma à venir que nous accumulons dans cette vie par des actions égoïstes et intéressées.

Au moment de la réalisation, tout le *sañcita* karma est détruit et les actions futures ne produisent plus d’*āgāmin* karma*,* qu’en est-il du *prārabdha ?*

90

utpanne’pyātmavijñāne prārabdhaṃ naiva muñcati /

iti yac chrūyate śāstre tan nirākriyate’dhunā //

« Même si la connaissance totale du Soi est obtenue, on ne se libère pas du prārabdha (karma) » : ce qui est dit dans le Traité est maintenant rejeté.

Il est souvent déclaré dans certains traités que le karma passé et le karma futur sont brûlés par la réalisation du Brahman mais que le *prārabdha karma* continue néanmoins d’être expérimenté par le sage ; c’est ce qu’affirmait le śloka précédent.

Mais celui-ci rejette l’existence du *prārabdha karma.* En effet, le Soi est établi dans la paix ultime et non-duelle où aucune action ne se déroule.

91

tattvajñānodayād ūrdhvaṃ prārabdhaṃ naiva vidyate /

dehādīnām asattvāt tu yathā svapno

vibodhataḥ //

Grâce au lever de la connaissance de la réalité, le prārabdha (karma) n'existe plus en vérité,

en raison de l'inexistence du corps et du reste, comme le rêve (est inexistant) pour celui qui s'éveille.

Dans le rêve, nous imaginons que nous agissons, que nous commettons des actions bonnes ou mauvaises. Mais au réveil, tout cela s'évanouit et ces actions n'ont aucune conséquence dans l'état de veille. Un meurtre en rêve ne tue personne !

Le Soi n'agit pas ; dès lors, aucun karma ne peut l'affecter. Le corps, l'esprit fonctionnent mais sans atteindre le Soi.

Le *Vivekacūḍāmaṇi*, texte vedāntique longtemps attribué à Śaṅkara, compare le *prārabdha karma* à une flèche lancée et qui ne s'arrêtera qu'une fois la course terminée.

Vyāgrhra buddhyā vinirmukto baṇaḥ paśćāt tu gomatau/

na tiṣṭhati chinattyeva lakṣhyam vegena nirbharam//

« Quand on croit que c’est un tigre, la flèche est lancée ; ensuite, on réalise que c’était une vache !

La flèche ne s’arrête pas et transperce en vérité sa cible avec un élan violent. »

La flèche doit épuiser son énergie cinétique ; on ne peut la stopper dans son mouvement. Ainsi, un être qui s’éveille voit-il son corps-mental accomplir certains actes dus à l’accumulation de l’énergie passée. Du point de vue extérieur, le sage semble agir, mais du point de vue du Soi, aucune action n’est effectuée.

92

Karma janmāntarīyaṃ yat prārabdham iti kīrtitam /

tat tu janmāntarābhāvāt puṃso naivāsti karhicit //

Ce karma, qui est antérieur à la naissance, est connu comme étant le « prārabdha » ;

mais du fait de l’inexistence de cette naissance antérieure, il n’existe jamais pour le Soi.

Le Soi n’est jamais né ; il est éternel, comment dès lors pourrait-il connaître plusieurs naissances ? Seule l’ignorance peut conduire à parler de naissances antérieures.

93

svapnadeho yathādhyastas tathaivāyaṃ hi dehakaḥ /

adhyastasya kuto janma janmābhāve hi tat kutaḥ //

De même que le corps dans le rêve est surimposé, de même en effet ce corps (est surimposé).

D’où peut provenir la naissance de ce (corps) surimposé ? En l’absence d’une naissance (de ce corps) d’où vient-il (le karma) ?

On trouve ici la même idée que dans le śloka précédent. La naissance est surimposée sur le Soi éternel. Dès lors, aucun karma ne peut affecter le Soi.

La destruction de l’ignorance

94

upādānaṃ prapañcasya mṛd bhāṇḍasyeva kathyate /

ajñānaṃ caiva vedāntais tasmin naṣṭe kva viśvatā //

La cause de la manifestation, est dite être

comme l’argile pour la vaisselle, et elle est aussi appelée « ignorance » par les textes du vedānta ; celle-ci étant détruite, où est l’univers ?

Les assiettes, les pots, les bols, etc. sont constitués d’argile. Seul l’oubli de la terre présente dans ces ustensiles peut nous faire croire que ces objets sont différents les uns des autres. En réalité, il ne s’agit que de terre ayant pris telle ou telle forme.

De même, nous voyons des objets, des êtres dans le monde et pensons qu’ils sont séparés les uns des autres. Mais tout est constitué de Brahman ; l’univers n’est pas différent de Brahman.

La pensée de la causalité est une illusion due à l’ignorance ; du point de vue ultime, il ne peut y avoir de création, ou de causalité : Brahman est Brahman.

95

yathā rajjuṃ parityajya sarpaṃ gṛhṇāti vai bhramāt /

tatvat satyam avijñāya jagat paśyati mūḍhadhīḥ //

De même qu'après avoir perdu de vue la corde, on perçoit le serpent à cause de l'illusion,

de même en ne reconnaissant pas la vérité, l'homme à la pensée stupide perçoit le monde.

Nous avons déjà rencontré cette analogie dans le texte : nous prenons à tort une corde pour un serpent ce qui provoque la peur et une réaction de fuite. De même, un ignorant croit que le monde est réel ce qui le conduit à se penser séparé du monde. La dualité entraîne ensuite la peur.

96

rajjurūpe parijñāte sarpakhaṇḍaṃ na tiṣṭhati /

adhiṣṭhane tathā jñate prapañcaḥ śūnyatāṃ gataḥ //

La nature de la corde étant reconnue, l’aspect serpent n’existe plus ;

de même le support étant connu, la manifestation disparaît.

Il n’y a jamais eu de serpent dans la corde ; c’était une illusion. Quand on voit enfin la corde, le serpent a disparu. De même, celui qui connaît le Brahman, ne voit plus le monde comme séparé de lui ; l’univers est Brahman.

97

dehasyāpi prapañcatvāt prārabdhāvasthitiḥ kutaḥ /

ajñānijanabodhārthaṃ prārabdhaṃ vakti vai śrutiḥ //

A cause de la nature de la manifestation du corps, où est la demeure du prārabdha

karma ?

L’Enseignement parle du prārabdha dans le but d’instruire les gens ignorants.

Le *prārabdha* karma n’a pas de réalité ultime ; il n’est enseigné que comme une vérité provisoire pour satisfaire les ignorants. Mais quand le Brahman est réalisé, on comprend que le Soi n’est plus concerné par les fruits de l’action ou par l’action.

98

kṣīyante cāsya karmāṇi tasmin dṛṣṭe parāvare /

bahutvaṃ tanniṣedhārthaṃ śrutyā gītaṃ ca yat sphuṭam //

« Quand (ce Soi) à la fois suprême et non-suprême est vu, ses actions sont détruites » :

le pluriel (des actions), qui est évident ici, chanté par l’Enseignement, a pour but la négation du prārabdha.

Le premier śloka est extrait de la *Mundakopanisad* Ⅱ, 2, 9 où on lit : « Le nœud du cœur est dénoué, tous les doutes sont tranchés, les actions disparaissent, lorsqu'on a vu celui est suprême et non-suprême. »

Le pluriel de mot « actions » doit être interprété comme la négation de tout le karma, y compris le *prārabdha*. « *Ses* » fait ici référence aux actions de l'ignorant dont il a été question dans le śloka 97.

99

ucyate'jñair balāc caitat tadānarthadvayāgamaḥ

vedāntamatahānaṃ ca yato jñānam iti śrutiḥ //

Si les ignorants affirment cela avec force, il en résulte une dualité absurde

et la perte de l'enseignement du vedānta puisque l'Enseignement a dit : « Telle est la

connaissance. »

Si on maintient l’existence du *prārabdha,* il en résulte une impossibilité de se libérer complètement des liens de l’existence ce qui est contraire à l’enseignement de l’advaita vedānta.

Les quinze étapes

100

tripañcāṅgāny atho vakṣye pūrvoktasya hi labdhaye /

taiś ca sarvaiḥ sadā kāryaṃ nididhyāsanam eva tu //

Maintenant je vais dire les quinze étapes en vue de l’obtention de ce qui a été dit plus haut,

et avec lesquelles, toujours, une méditation profonde et répétée doit être menée.

Afin d’atteindre la connaissance de l’ultime Brahman dont il a été question jusqu’à présent, Śaṅkara va maintenant nous exposer en quinze étapes ce chemin de la libération.

Il est écrit dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2,4) que : « le Soi doit être vu, pour cela on doit écouter, réfléchir, et méditer. » (*ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ*)

Ainsi l’écoute et la réflexion sont nécessaires pour comprendre les mots du maître ; par « méditation » il faut entendre une réflexion intense sur l’enseignement afin de le comprendre.

101

nityābhyāsād ṛte prāptir na bhavet saccidātmanaḥ /

tasmād brahma nididhyāsej jijñāsuḥ śreyase ciram //

Sans pratique constante, l’obtention du Soi qui est Être et Conscience, ne se produira pas.

C’est pourquoi, celui qui désire la connaissance en vue du but ultime méditera sur le Brahman pendant longtemps.

Sans un intense désir de connaissance, il ne peut y avoir de réalisation de Brahman. La méditation sur Brahman est également nécessaire.

102-103

yamo hi niyamas tyāgo maunaṃ deśaś ca kālatā /

āsanaṃ mūlabandhaś ca dehasāmyaṃ ca dṛksthitiḥ //

prāṇasaṃyamanaṃ caiva pratyāhāraś ca dhāraṇā /

ātmadhyānaṃ samādhiś ca proktānyaṅgāni vai kramāt //

Les étapes sont décrites selon cet ordre :

maîtrise de soi, contrôle de l'esprit, renoncement, silence, lieu, temps, posture, contraction de la base, équanimité du corps, stabilité de la vision, contrôle du souffle, retrait, concentration, méditation sur le Soi, samādhi.

Voici l'exposé des 15 étapes qui vont être détaillées dans la suite du texte. On reconnaît ici certains termes qui apparaissent dans les *Yoga-sūtra* de Patañjali en II-29 par exemple :

« *yama-niyama-āsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇa-dhyāna-samādhayo'ṣṭāvangāni* » : « la maîtrise de soi, le contrôle de l'esprit, les postures, la maîtrise du souffle, le retrait, la concentration, la méditation, le samādhi sont les huit membres. »

Mais Śaṅkara va donner un sens nouveau à ces termes.

La maîtrise de soi

104

sarvaṃ brahmeti vijñānād

indriyagrāmasaṃyamaḥ /

yamo'yamiti saṃprokto'bhyasanīyo muhur muhuḥ //

« Tout est Brahman » : grâce à une telle connaissance, c'est cette maîtrise sur l'ensemble des sens qui est appelée : « maîtrise » « yamaḥ » *et qui doit être pratiquée encore et encore.*

Yamah est un mot bien connu dans le yoga. Chez Patañjali, il est associé à un ensemble d'attitudes envers le monde et les autres : la non-violence, la véracité, le fait de ne pas voler, la continence, la non-acceptation des dons.

Ici, pour Śaṅkara, elle signifie la compréhension que tout est Brahman. Celui qui a atteint cet état n'a plus à se soucier de ses actions à l'égard du monde car son être exprimera naturellement la non-dualité. Les organes des sens se disciplinent ainsi spontanément quand la compréhension ultime s'est levée et la non-violence, la véracité etc. se

produisent sans effort.

Le contrôle de l’esprit

105

sajātīyapravāhaś ca vijātīyatiraskṛtiḥ /

niyamo hi parānando niyamāt kriyate budhaiḥ //

Un courant (de conscience) identique et l’exclusion de ce qui est différent,

tel est le contrôle de l’esprit « niyamah »*, qui est la béatitude suprême et qui est pratiqué avec détermination par les sages.*

Niyamah est traduit ici par « contrôle de l’esprit ». Michel Angot traduit ce terme par « astreintes » : il existe de nombreuses autres traductions : discipline, observance-pour-soi, délimitation etc.

Dans le texte de Patañjali, il est dit en II-32 que *niyamah* signifie : « purification, contentement,

ascèse, étude, tout placer dans le Seigneur ».

Pour Śaṅkara, le véritable contrôle de l’esprit consiste à toujours tourner sa conscience vers l’absolu éternel, vers le Soi ultime en ne laissant aucune pensée de pluralité et de changement venir troubler la conscience. La conscience doit apprendre à s’établir dans sa propre source une, au cœur de sa propre saveur où elle peut jouir de la parfaite béatitude.

Alors, tout le reste sera atteint de surcroît si on peut dire, sans effort.

Le renoncement

106

tyāgaḥ prapañcarūpasya cidātmatvāvalokanāt /

tyāgo hi mahatāṃ pūjyaḥ sadyo mokṣamayo yataḥ //

Le renoncement à la forme de la manifestation, en voyant que le Soi est

conscience,

c’est là le renoncement « tyāgaḥ » *honoré par les sages car il est de la nature de la libération immédiate.*

Dans son commentaire, Vidyāranya précise que le véritable renoncement est l’indifférence au nom et à la forme : « *Yas tyagaḥ namarūpopekṣā sa eva*. » En effet, la manifestation a pour cause le nom et la forme, c’est-à-dire essentiellement le langage qui découpe dans la réalité du Brahman des objets séparés les uns des autres qui nous paraissent posséder dès lors une existence indépendante de notre conscience.

Il me semble donc qu’on peut lire ici une certaine critique du renoncement extérieur : le véritable renoncement ne consiste pas à quitter sa famille, sa maison, son métier, pour devenir un ascète errant mais à abandonner la dualité et à l’altérité. Le renonçant a compris que le monde n’est pas différent de la conscience, et par cette connaissance, il accède à la libération des liens de l’existence. En quelque sorte, le renoncement est un fruit de la libération elle-même car le libéré n’a

plus d’attachement pour les objets qu’il perçoit comme étant une manifestation de sa propre conscience.

Cependant, dans d’autres textes (à supposer que celui-ci soit bien de lui), Śaṅkara soutient la nécessité du renoncement extérieur comme condition à la libération ultime ; ainsi, on lit dans son commentaire à la *Chāndogyopaniṣad* (II, 23,1) : « Seul est capable de résider en Brahman le mendiant religieux qui s’est détourné de l’action. »

Le silence

107

yasmād vāco nivartante aprāpya manasā saha /

yan maunaṃ yogibhir gamyaṃ tad bhavet sarvadā budhaḥ //

Cela, devant quoi les paroles reculent et qu’on ne peut atteindre par la pensée,

ce silence, accessible aux yogis, le sage

l’obtiendra toujours.

Le silence authentique ne signifie pas une absence de paroles ; pour être dans le silence, il ne suffit pas de se taire car on peut avoir l’esprit encombré de pensées bavardes et jacassantes.

Le vrai silence est celui du Brahman lui-même qui se tient au-delà de la pensée et des mots.

108

vāco yasmād nivartante tad vaktuṃ kena śakyate /

prapañco yadi vaktavyaḥ so’pi śabdavivarjitaḥ //

Cela, devant quoi les paroles reculent, avec quoi peut-on le dire ?

Si la manifestation peut être formulée, elle le sera sans mots.

Brahman est au-delà des mots, comment pourrait-on l'exprimer de manière adéquate ? Le sage qui s'est éveillé à son Soi demeure uni au silence.

109

iti vā tad bhaven maunaṃ satāṃ sahajasaṃjñitam /

girā maunaṃ tu bālānāṃ prayuktaṃ brahmavādibhiḥ //

Voilà ce que sera le silence, connu par les sages comme quelque chose de naturel.

Mais ce silence par la parole est employé (uniquement) pour les ignorants par ceux qui enseignent le Brahman.

Ce silence intérieur est naturel ; même quand le sage parle il demeure en silence car son être demeure immobile en Brahman.

La règle de ne pas parler n'est prescrite qu'aux

ignorants pour qui elle peut s’avérer être une étape utile sur le chemin du vrai silence.

Le lieu solitaire

110

ādāvante ca madhye ca jano yasmin na vidyate /

yenedaṃ satataṃ vyāptaṃ sa deśo vijanaḥ smṛtaḥ //

Là où, au début, à la fin, et au milieu, il n’y a personne

ce par quoi cet univers est toujours imprégné, ce lieu est connu comme (étant) le lieu solitaire.

Un ascète peut penser qu’il est nécessaire de s’isoler du monde pour pratiquer le yoga ; mais pour Śaṅkara, le véritable lieu solitaire c’est le Brahman lui-même. Là, dans l’absolu, on ne trouve

vraiment personne car Brahman est au-delà de la personnalité, au-delà de toute individualité. Le véritable désert ne se trouve que dans l’absolu lui-même ; et ainsi même au milieu de la foule, le sage est seul.

Le temps

111

kalanāt sarvabhūtānāṃ brahmādīnāṃ nimeṣataḥ /

kālaśabdena nirdiṣṭo hy akhaṇḍānandako’dvayaḥ //

Du fait de la production en un clin d’œil de toutes les créatures en commençant par Brahmā etc.,

le non-duel, béatitude ininterrompue, est désigné par le mot « temps ».

Quel est le bon moment pour pratiquer le yoga

royal ? Pendant combien de temps ? Au bout de quelle période de temps puis-je espérer l’éveil ?

Ici Śaṅkara renverse les données du problème. Le monde surgit du Brahman en un clin d’œil, instantanément. C’est donc instantanément que je peux prendre conscience de ma véritable nature. Quel est le bon moment ? Maintenant. Combien de temps faut-il pratiquer ? Aucun temps. Je suis déjà Brahman.

Note : ne pas confondre Brahmā qui est Dieu avec Brahman l’absolu.

La posture

112

sukhenaiva bhaved yasminnajasraṃ brahmacintanam /

āsanaṃ tad vijānīyān netarat sukhanāśanam //

La posture dans laquelle la méditation sur le Brahman sera confortable constamment,

c'est elle qu'on doit connaître et non une autre qui détruirait ce confort.

La posture idéale est celle qui nous permet d'être à l'aise pour demeurer attentif au Brahman. Śaṅkara rejette ici toutes les postures du haṭha-yoga qui exercent une contrainte sur le corps et détournent la pensée de l'essentiel. Nous ne sommes de toute façon pas le corps ; quel intérêt alors à chercher à lui donner telle ou telle posture ?

On trouve le même enseignement chez Ramana Maharshi : « N'importe quel *āsana* peut être le *sukha-āsana*. Mais de toute façon, cela n'a pas d'importance pour le *jñāna*, la voie de la Connaissance. En réalité la posture signifie prendre une assise ferme dans le soi. Elle est intérieure. »[23]

113

siddhaṃ yat sarvabhūtādi viśvādhiṣṭhānam avyayam /

yasmin siddhāḥ samāviṣṭās tad vai siddhāsanaṃ viduḥ //

Ce qui est réalisé comme étant le support immuable de l’univers, qui commencent par toutes les créatures,

en quoi les êtres réalisés ont pénétré complètement, on le connaît comme l’assise des réalisés.

La véritable assise est le Brahman ultime, sans forme, support de tous les êtres. Les éveillés, les libérés-vivants s’y reposent directement sans s’inquiéter de postures corporelles particulières. Toujours le Soi du sage est uni avec la conscience universelle ; quel intérêt aurait-il à placer son corps dans telle ou telle posture lui qui sait qu’il est au-delà de toute matière ?

La contraction de la base

114

yan mūlaṃ sarvabhūtānāṃ yan mūlaṃ cittabandhanam /

mūlabandhaḥ sadā sevyo yogyo'sau rāgayoginām //

La base de toutes les créatures, la base qui contracte la pensée,

c'est cette contraction de la base, qu'on doit pratiquer toujours et qui est bonne pour les rāgayogis

Le *mūlabandhaḥ* (la contraction de la base) est une pratique du haṭha-yoga qui consiste à contracter le périnée. Cet exercice extérieur trouve ici une interprétation spirituelle puisque la véritable contraction de la base consiste à se recentrer sur le Brahman qui est la racine de toutes choses. Plutôt que de s'occuper de pratiques superflues, centrons notre attention sur l'essentiel, à savoir la connaissance de la vraie nature du Soi qui est précisément la voie de l'advaita vedānta tel qu'enseigné par Śaṅkara.

L'équanimité

115

aṅgānāṃ samatāṃ vidyāt same brahmaṇi līnatām /

no cen naiva samānatvam ṛjutvaṃ śuṣkavṛkṣavat //

L'équanimité des membres, on apprendra que c'est la disparition dans le Brahman équanime.

Sinon la posture droite, comme un arbre desséché, n'est pas l'état d'équanimité.

Dans certains yogas, on prescrit une posture d'immobilité pour favoriser la méditation. Mais ce n'est là encore pour le maître de l'advaita qu'un exercice physique superficiel qui maintient le disciple au niveau du corps, de l'ego et de l'effort.

En réalité, disparaître dans la conscience universelle, s'unir à l'Être telle est la véritable équanimité.

S’en tenir à l’immobilité du corps nous transforme en arbre mort ne portant aucun fruit ; mais vivre à partir de la source même du monde produit dans notre vie de nombreux fruits comme la sérénité, l’apaisement et l’équanimité des émotions.

La stabilité de la vision

116

dṛṣṭiṃ jñānamayīṃ kṛtvā paśyed brahmamayaṃ jagat /

sā dṛṣṭiḥ paramodārā na nāsāgrāvalokinī //

Après avoir réalisé la vision faite de connaissance, on verra le monde comme ayant la nature du Brahman.

Cette vision est ultimement suprême, non celle qui consiste à regarder le bout de son nez.

Dans certaines pratiques de yoga, il est demandé de se concentrer en fixant certains points du corps

comme par exemple le bout de son nez. La fixation (*ekāgrātā*) apparaît dans les *Yoga-sūtra* de Patañjali notamment en III-12. Dans le commentaire (plus tardif que Śaṅkara) de Vyāsa du YS III-1 on lit : « La concentration consiste en le fait de lier le mental à titre de fluctuation à certains lieux tels que le cercle du nombril, le lotus du cœur, la lumière sur (ou dans) la tête, le bout du nez, le bout de la langue ou d'autres lieux analogues (dans le corps), ou encore sur un objet extérieur. »[24]

Mais ici, Śaṅkara donne une interprétation plus profonde de ce type de vision concentrée. Il s'agit de voir le monde comme Brahman ; la vision une consiste à considérer le monde et le Soi comme unis. Ainsi la véritable concentration est une réalisation de la non-dualité du spectateur et du spectacle et non pas une quelconque attention sur une partie du corps.

Encore une fois, Śaṅkara nous invite à dépasser le niveau corporel pour nous élever vers la connaissance de l'absolu.

117

draṣṭṛdarśanadṛśyānāṃ virāmo yatra vā bhavet /

dṛṣṭis tatraiva kartavyā na nāsāgrāvalokinī //

Là où il y aura cessation de l'observateur, de l'observation, et de l'observé,

c'est là la vision en vérité qui doit être cultivée, non la vision qui consiste à regarder le bout de son nez.

La véritable vision est non-duelle. Dans cette vision, il n'y a pas un observateur, une chose observée et un acte d'observation, mais une attention pure, vide de sujet et d'objet. Voilà la vision que nous devons pratiquer, et non celle qui se réduit à regarder le bout de son nez.

Le contrôle du souffle

118

cittādisarvabhāveṣu brahmatvenaiva bhāvanāt /

nirodhaḥ sarvavṛttīnāṃ prāṇāyāmaḥ sa ucyate //

Dans tous les états de la pensée etc, grâce à la nature de Brahman, à partir de la méditation, il y a arrêt de toutes les modalités (de la pensée) ; c'est cela qui s'appelle le contrôle du souffle (prānāyāma)

On connaît l'importance du contrôle du souffle dans les disciplines yogiques. Mais, ici Śaṅkara nous invite encore à sortir d'une perspective simplement corporelle qui n'est propre qu'aux ignorants qui confondent leur identité avec leur corps. Le véritable contrôle du souffle consiste à s'unir avec Brahman ce qui conduit à l'arrêt des modalités du mental. On peut repérer ici une allusion au tout début des *Yoga-sūtra* de Patañjali : « *yogaścittavṛttinirodhaḥ* » : « Le yoga est l'arrêt des modifications de la pensée ».

119

niṣedhanaṃ prapañcasya recakākhyaḥ

samīraṇaḥ /

brahmaivāsmīti yā vṛttiḥ pūrako vāyur īritaḥ //

La négation de la manifestation est le souffle appelé « recaka » : expir.

« Je suis Brahman en vérité », c'est cette pensée qui est appelée « pūraka » : inspir.

Ainsi, le véritable contrôle du souffle est la maîtrise de la pensée elle-même : empêcher l'identification avec ce monde d'objets et comprendre que nous sommes l'absolu.

Ramana Maharshi donnait aussi une interprétation très proche du contrôle du souffle ; il disait : « Le contrôle de la respiration peut être interne ou externe. *L'antahprānāyāma* (le contrôle interne de la respiration) est le suivant :

nāham cintā (l'idée « je ne suis pas le corps ») est le *rechaka* (l'expiration) ;

ko’ham (qui suis-je ?) est le *pūraka* (l’inspiration) ;

s*o’ham* (je suis Lui) est le *kumbhaka* (la rétention).

En se livrant à cet exercice, la respiration est contrôlée automatiquement. »

120

tatas tadvṛttinaiścalyaṃ kuṃbhakaḥ prāṇasaṃyamaḥ /

ayaṃ cāpi prabuddhānāṃ ajñānāṃ ghrāṇapīḍanam //

Ensuite, l’immobilité de cette pensée est appelée « kumbhaka », la rétention de la respiration.

Et celle-ci est pour les éveillés ; pour les ignorants ce n’est que le pincement du nez.

Par le contrôle de la respiration, les ignorants ne comprennent que le contrôle du souffle corporel, mais pour ceux qui suivent la voie de l’advaita, il

s’agit de la réalisation que la conscience « aspire » le monde et s’unit à lui.

Le retrait

121

viṣayeṣvātmatāṃ dṛṣṭvā manasaś citi majjanam /

pratyāhāraḥ sa vijñeyo’bhyasanīyo mumukṣubhiḥ //

Quand la pensée a vu la nature du Soi dans les objets, elle s’immerge dans la conscience :

c’est cela le retrait qui doit être connu et pratiqué par ceux qui désirent la libération.

Le retrait est d’abord la compréhension que tous les objets ont la nature du Soi, qu’ils sont tous faits de conscience, puis l’immersion de la conscience en elle-même.

Dans les *Yoga-sūtra* en II-54, le retrait est défini comme une maîtrise des sens et une absence de contact avec leurs domaines respectifs.

Śaṅkara semble dire ici qu’il n’est pas nécessaire de se garder des objets de sens puisqu’ils ne sont rien d’autre que la conscience. Puisque tout est conscience, pourquoi vouloir arrêter le fonctionnement des sens ?

La stabilité

122

yatra yatra mano yāti brahmaṇas tatra darśanāt /

manaso dhāraṇaṃ caiva dhāraṇā sā parā matā //

Quel que soit l’endroit où la pensée se rende, là, grâce à la vision du Brahman,

il y a stabilité de la pensée et cette stabilité est connue comme étant l’ultime.

« *Dhāraṇa* » est traduit ici par stabilité mais d’autres traductions sont possibles comme : fixation du mental (Michel Angot) ou concentration (Alyette Degrâces). C’est le fait de fixer la pensée sur un lieu ou un objet afin de faire cesser le vagabondage des pensées.

Ici Śaṅkara nous dit que pour celui qui est uni à Brahman, quel que soit l’endroit où se porte la pensée, le mental est stable et assuré. La concentration ne consiste pas à se fixer sur son nombril en cherchant le calme des pensées, mais à s’éveiller à ce qui est déjà parfaitement stable, son propre Soi. Le sage n’est plus emporté par ses pensées ; il demeure toujours centré et intérieurement immobile.

La méditation

123

brahmaivāsmīti sadvṛttyā nirālambatayā sthitiḥ /

dhyānaśabdena vikhyātā paramānandadāyinī //

Par la pensée véridique qui consiste à dire « Je suis Brahman en vérité », il y a un état sans aucun support,

connu sous le nom de méditation « dhyāna » et qui donne la béatitude suprême.

Vṛtti utilisé ici dans *sadvṛtti* et plus loin à d'autres occasions est délicat à traduire. Le dictionnaire sanskrit Monier-Williams donne comme sens : « fait de rouler » « conduite », « comportement », « mode d'être », « état » « existence », et il indique un sens propre au vedānta : « état d'esprit ». La plupart des traducteurs rendent le mot par « *thought* » « pensée » et c'est un choix que je ferai aussi[26].

Le samādhi

124

nirvikāratayā vṛttyā brahmākāratayā punaḥ /

vṛttivismaraṇaṃ samyak samādhir

jñānasaṃjñakaḥ //

Avec une pensée sans changement, et ayant la forme de Brahman de nouveau,

il y a complet oubli des modalités (de la pensée), le samādhi est appelé « connaissance ».

Samādhi est également un mot difficile à traduire. Ce mot vient de la racine *dhā-* qui signifie « placer, poser » ; *sam* signifie « avec » ; *samādhi* signifie donc « placer, poser ensemble ». En Inde, le *samādhi* désigne une tombe ou reposent les restes d'un saint homme. Spirituellement, *samādhi* est un rassemblement de la pensée, de tout l'être, un recueillement intérieur. Comme on l'a dit plus haut, Mircea Eliade traduisait le mot par « enstase » pour le distinguer d'une extase.

Le *samādhi* est ici l'union de la conscience avec Brahman, l'identité de son propre Soi avec l'absolu. Cette identité n'est en rien une pensée ; il s'agit au contraire d'une expérience intérieure constante,

non d’un état passager et artificiel, fabriqué par l’ascèse yogique.

Il ne s’agit pas non plus d’un état inconscient mais bien connaissant, conscient. Le Soi est pure conscience non-duelle.[27] En fait, la conscience de l’homme et celle du Brahman n’ont même pas à s’unir puisqu’en réalité, elles n’ont jamais été séparées ; elles sont une.

125

imañ cākṛtrimānandaṃ tāvat sādhu samabhyaset /

vaśyo yāvat kṣaṇāt puṃsaḥ prayuktaḥ san bhavet svayam //

Et celui-ci, béatitude non fabriquée, on le pratiquera comme il convient

jusqu’à ce que, sous contrôle, en un instant, pour l’homme, il se produise de lui-même.

La joie mondaine est provoquée par des situations ou des objets extérieurs, et donc dans une relation duelle entre un sujet et un objet, mais la béatitude du Brahman est non-fabriquée car elle est dans la nature de Brahman lui-même. Śaṅkara écrit dans son commentaire à la *Taittariya Upaniṣad* : « Quand la distinction entre sujet et objet, laquelle est le fait de la nescience, est abolie grâce à la connaissance, ce qui demeure c'est une félicité naturelle, pleine, une et sans second ».

A noter aussi le caractère soudain de la réalisation de Brahman (*kṣanāt*) dans ce texte de l'advaita vedānta. Si la compréhension intellectuelle est progressive, l'expérience directe se produit soudainement comme le dormeur s'éveille soudainement de son rêve.

126

tataḥ sādhananirmuktaḥ siddho bhavati yogirāṭ /

tat svarūpaṃ na caitasya viṣayo manaso girām //

Ensuite, libre de toute pratique, réalisé, il devient le meilleur des yogis.

Alors, sa nature propre n'est pas un objet de la pensée ou des paroles.

Ce que nous sommes vraiment, le Soi, se tient au-delà de la pensée et des mots. On ne peut pas le conceptualiser, on ne peut en parler.

Le yogi ne pratique plus selon une méthode ; son état est naturel ; aucun effort n'est nécessaire à ce stade.

yogirāṭ pour *yogirāj :* le roi des yogis.

Les obstacles

127-128

samādhau kriyamāṇe tu vighnān yāyānti vai balāt /

anusandhānarāhityam ālasyaṃ bhogalālasam //

layas tamaś ca vikṣepo rasāsvādaś ca śūnyatā /

evaṃ yad vighnabāhulyaṃ tyājyaṃ brahmavidā śanaiḥ //

Mais le samādhi étant pratiqué, les obstacles arrivent violemment :

l’absence de recherche, la paresse, l’ardent désir de jouissance,

le sommeil, la torpeur, la distraction, le goût du désir, le vide :

voici les nombreux obstacles qui doivent être écartés par les connaisseurs du Brahman peu à peu.

En I-30, les *Yoga-sūtra* font référence à neuf obstacles : « *Maladie, lourdeur d’esprit, doute, négligence, paresse, intempérance, vision illusoire, non-atteinte d’un état, instabilité* », ces obstacles sont appelés des « distractions de la pensée ».

On retrouve certains points communs dans les deux textes : « paresse », « distractions » mais aussi des différences.

Śaṅkara prévient ici que sur le chemin vers le *samādhi*, certains obstacles peuvent apparaître. Il faut continuer la pratique tant que l'union avec le Brahman n'est pas une expérience certaine et indubitable.

Le vide mentionné est un état de stupidité du mental et non un état spirituel.

La pensée du Brahman

129

bhāvavṛttyā hi bhāvatvaṃ śūnyavṛttyā hi śūnyatā /

brahmavṛttyā hi pūrṇatvaṃ tathā pūrnatvaṃ abhyaset //

Par la pensée d'un objet, il y a l'objectivité,
par la pensée du vide il y a la vacuité,

par la pensée du Brahman, il y a la plénitude. C’est pourquoi il faut pratiquer la plénitude.

Ce śloka affirme qu’on devient ce sur quoi on applique sa pensée ou sa conscience. Si mon esprit est constamment tourné vers les objets, je deviens moi-même un objet ; si je le tourne vers le vide mental, je deviens stupide. Mais si je porte mon attention sur l’être plein de Brahman, je deviens l’être moi-même.

130

ye hi vṛttiṃ jahaty enāṃ brahmākhyāṃ pāvanīṃ parām /

vṛthaiva te tu jīvanti paśubhiś ca samā narāḥ //

Ceux qui abandonnent cette pensée[29]*, appelée Brahman, purifiante et suprême,*

vivent en vain et sont des hommes pareils à des bêtes.

Si on ne se tourne pas vers le Brahman, on vit dans l’illusion d’être un corps ; et pour Śaṅkara cet état ne vaut guère plus que celui du bétail qu’on conduit au sacrifice.

Il manque un « m » à « *pāvanī* » car c’est un accusatif donc il faut lire « *pāvanīm* ».

131

ye hi vṛttiṃ vijānanti jñātvāpi vardhayanti ye /

te vai satpuruṣā dhanyā vandyāste bhuvanatraye //

Ceux qui connaissent la pensée, et ceux qui, après l’avoir connue, (la) font grandir,

ces hommes saints sont bienheureux et doivent être respectés dans les trois mondes.

Connaître la pensée « *vṛttih* » de Brahman signifie

avoir l’esprit tourné vers le Brahman. Faire grandir cette attitude de l’esprit, la fortifier voilà ce qui éveille les hommes à leur vraie nature en leur faisant comprendre puis réaliser qu’ils ne sont ni le corps, ni les émotions, ni les concepts.

Dans les *Yoga-sūtra,* on lit en I, 2 : « *yogaścittavṛttiniroddhah* » soit : « Le yoga est l’arrêt des modalités (*vṛttih*) de la pensée. » Śaṅkara ne suggère pas du tout qu’on arrête les pensées ; certaines pensées (*vṛttih)* sont au contraire utiles dans la voie de la libération puisque, pour l’advaita vedānta, c’est par le chemin intellectuel qu’on s’identifie à Brahman. Ainsi la pensée tournée vers l’Absolu conduit vers Lui.

Les sages et les ignorants

132

yeṣāṃ vṛttiḥ samā vṛddhā paripakvā ca sā punaḥ /

te vai sadbrahmatāṃ prāptā netare śabdavādinaḥ //

Ceux pour qui la pensée[30] *est égale, grande, et est accomplie encore et encore*

ceux-là ont atteint l'état du vrai Brahman, et non les autres qui se contentent de mots.

Après s'être éveillé au Brahman, notre attention doit rester tournée vers lui ; il s'agit de la faire mûrir (le texte dit : il faut la faire cuire) afin de ne jamais pouvoir en être distrait.

133

kuśalā brahmavārtāyāṃ vṛttihīnāḥ surāgiṇaḥ /

te'py ajñānatayā nūnaṃ punar āyānti yānti ca //

Ces hommes intelligents habiles (à discourir) du Brahman, (mais) sans la pensée[31] *(du Brahman), très attachés (aux plaisirs sensibles)*

par ignorance, certainement, naissent et meurent encore et encore.

Śaṅkara ici distingue clairement l'intellectuel de l'homme éveillé. Être capable de parler de l'advaita vedānta, d'écrire des livres sur lui, de traduire ces textes du sanskrit ne signifie pas qu'on a réalisé le Brahman. Seule l'expérience directe nous livre la connaissance ultime.

134

nimeṣārdhaṃ na tiṣṭhanti vṛttiṃ brahmamayīṃ vinā /

yathā tiṣṭhanti brahmādyāḥ sanakādyāḥ śukādayaḥ //

Pas un instant, ils (les sages) ne demeurent sans la pensée qui a la nature de Brahman.

De même que Brahma etc., Sanaka etc., Śuka etc. ne demeurent (sans la pensée qui a la nature de Brahman)[32].

Un instant dans le texte est littéralement rendu par « la moitié d'un battement de paupière ». Pas une seconde, pas un instant, les sages ne demeurent sans être conscients de l'absolu.

Brahma, Sanaka, Śuka sont ici des exemples de sages enracinés dans la contemplation de l'absolu.

La cause et l'effet

135

karye kāraṇatāyātā kāraṇe na hi kāryatā /

kāraṇatvaṃ tato gacchet kāryābhāve vicārataḥ //

Dans l'effet, la causalité est présente ; dans la cause, l'effet ne l'est pas.

C’est pourquoi grâce à la réflexion, (on comprend que) la causalité s’en ira lors de l’absence de l’effet.

Les ślokas suivants, consacrés à la question de la causalité, sont considérés par Vidyāranya comme un véritable exposé de la doctrine vedāntique : *vedānta-siddhānta-nirūpaṇam*[33].

La cause et l’effet sont relatifs : s’il y a un effet, il y a une cause.

Ainsi, pour reprendre une analogie déjà rencontrée plus haut, le collier en or (l’effet) suppose la présence de l’or (la cause) ; s’il n’y a pas d’or, il n’y a pas non plus de collier en or.

Mais on pourrait penser que si l’effet est absent la cause demeure : on peut avoir de l’or sans collier en or, comme dans une pépite par exemple. Pourquoi le texte dit-il qu’en l’absence d’effet, la cause disparaît également ?

C’est à cette question que répond le śloka suivant.

136

atha śuddhaṃ bhaved vastu yad vai vācām agocaram /

draṣṭavyaṃ mṛdghaṭenaiva dṛṣṭāntena punaḥ punaḥ //

Alors existe[34] *la pure Réalité qui est au-delà du domaine des mots ;*

Encore et encore cela doit être examiné au moyen de l’exemple du pot et de l’argile.

En fait, le texte veut nous montrer que la relation de cause à effet est une illusion car le monde des objets n’existe pas réellement. La pluralité des objets est due à une vision ignorante qui découpe dans la pure réalité – le Brahman – des noms et des formes.

Les pots de terre, les vases en terre etc. sont en

fait constitués uniquement d'argile ; leur véritable nature c'est l'argile. On ne peut donc soutenir que le pot est un effet et l'argile une cause. Le pot, le vase etc. sont simplement des mots, mais l'absolu se tient au-delà des mots et de la pensée.

On lit dans la *Maitri Upaniṣad* (VI, 7) : « Là où la connaissance a atteint la non-dualité, dénuée de tout effet, cause et action ; inexplicable, incomparable, indescriptible ; qu'est-ce que c'est ? C'est ineffable. »[35]

Bien sûr, la causalité est un concept nécessaire pour fonctionner dans le monde, mais il ne s'agit pas d'une vérité ultime ; ce concept est également un moyen provisoire de connaissance pour libérer l'esprit de son identification (comme on va le voir dans les ślokas suivants).

137

anenaiva prakāreṇa vṛttir brahmātmikā bhavet /

udeti śuddhacittānāṃ vṛttijñānaṃ tataḥ param //

En vérité, de cette façon, la pensée de nature brahmique se produira.

Surgit ensuite, pour ceux dont les pensées sont pures, la connaissance de cette pensée.

Je comprends le texte ainsi : grâce à une pensée tournée vers Brahman par la méthode de la cause et de l'effet, une connaissance de Brahman se produira.

138

kāraṇaṃ vyatirekeṇa pumān ādau vilokayet /

anvayena punastaddhi kārye nityaṃ prapaśyati //

L'homme examinera d'abord la cause au moyen de la négation (de l'effet).

Ensuite, il la voit toujours dans l’effet au moyen du principe de la concomitance.[37]

Il s’agit d’abord de distinguer Brahman comme cause de ce qui n’est pas lui. Brahman n’est ni le monde, ni le corps, ni la pensée. Dans cette première étape, nous comprenons que la réalité ultime doit être séparée des couches que nous avions surimposées sur elle : ainsi nous voyons que les colliers en or, les bracelets, les bagues sont en réalité de l’or en rejetant comme illusoire les formes et les noms de ces bijoux.

Ensuite, nous comprenons que Brahman est la totalité du monde ; il est omniprésent. La totalité de ce monde multiple n’est pas différent de l’absolu. Dans l’analogie de l’or, cette étape correspond au moment où nous voyons que l’or est présent dans les colliers, les bracelets, les bagues et que tout est or et qu’il n’y a que l’or. De même pour l’argile ; sans argile, il n’y aurait pas de pots, de vases etc.

139

kārye hi kāraṇaṃ paśyet paścāt kāryaṃ

visarjayet /

kāraṇatvaṃ tato gacched avaśiṣṭaṃ bhaven muniḥ //

Dans l'effet, on verra la cause ; après on fera disparaître l'effet.

Ensuite la causalité s'en ira ; le Sage deviendra ce qui reste.

Ce śloka décrit le processus intellectuel qui conduit à la connaissance ultime. Après avoir cherché la cause unique dans les effets, on verra que les effets, eux-mêmes, sont des illusions ; alors la cause sera abandonnée et ce qui demeure, c'est l'absolu, au-delà des mots et des concepts.

Le Sage est appelé ici le Silencieux car il s'est uni avec ce que la parole ne peut ni exprimer ni saisir. Le commentaire de Vidyāranya rajoute que c'est par l'habitude de penser ainsi que la réalisation se produira d'elle-même.

Ce qui demeure c'est bien sûr l'Absolu, que

Vidyāranya qualifie de « *saccinmātram » :* « qui n'est qu'Être et Conscience ».

Réaliser le Brahman

140

bhāvitaṃ tīvravegena yad vastu niścayātmanā /

pumāṃs taddhi bhavecchīghraṃ jñeyaṃ bhramarakīṭavat //

La réalité qui est contemplée avec une intense ferveur, et avec une ferme résolution,

l'homme la devient rapidement, elle qui doit être connue, comme la blatte devient une guêpe.

Le śloka utilise ici une analogie assez fréquente dans ces textes vedāntiques[38] et plutôt surprenante : il s'agit d'une croyance selon laquelle les blattes peuvent se transformer en guêpes si

elles les contemplent longtemps et avec intensité !

De même donc, l'homme qui contemple avec force le Brahman finira par devenir lui-même Brahman.

141

adṛśyaṃ bhāvarūpaṃ ca sarvam eva cidātmakam /

sāvadhānatayā nityaṃ svātmānaṃ bhāvayed budhaḥ //

L'invisible et le visible, tout en vérité a la nature de la conscience.

C'est avec attention, toujours, que le sage le considérera comme son propre Soi.

Tout est l'absolu, le manifesté comme le non-manifesté. Tout est conscience (*cit*). Le sage, l'éveillé a pour être la totalité ; il est tout.

Pour dire le visible, le texte dit « *bhāvarūpaṃ* », soit « ce qui a la forme de l'existence » au lieu de

« *dṛśyaṃ* » comme on le lit en général.

142

dṛśyaṃ hy adṛśyatāṃ nītvā brahmākāreṇa cintayet /

vidvān nityasukhe tiṣṭhed dhiyā cidrasapūrṇayā //

Après avoir reconduit en effet le visible à l'invisibilité, le sage méditera par la forme du Brahman ;

il demeurera dans la joie constante par la pensée pleine de la saveur de la conscience.

L'éveil à l'Être permet d'éprouver la joie constante, la joie sans objet qui ne dépend de rien d'extérieur. Cette jouissance provient du suc de la conscience goûté par la conscience elle-même.

Le yoga royal

143

ebhiraṅgaiḥ samāyukto rājayoga udāhṛtaḥ /

kiñcitpakvakaṣāyāṇāṃ haṭhayogena saṃyutaḥ //

Associé à ces étapes, le yoga royal a été exprimé ;

pour ceux dont les attachements ont été partiellement consumés, il est associé au haṭha-yoga.

Śaṅkara établit ici une hiérarchie dans le yoga et dans les chercheurs. Pour ceux qui sont encore attachés aux objets des sens et qui sont incapables de s'éveiller à l'expérience directe du Brahman, le *haṭha-yoga* sera utile ; il permettra de s'exercer au retournement de la conscience sur elle-même : les postures, les exercices de respiration sont des outils préparatoires.

Mais pour les disciples plus avancés, le *haṭha-yoga* sera inutile. Ceux-là pratiqueront le yoga royal, celui de la connaissance qui nous éveille directement à l’union avec Brahman. Le yoga royal a été relié au yoga de Patañjali mais cette expression ne se trouve pas une seul fois dans le texte sanskrit des *Yoga-sūtra*.

Ici le « *rājayogah* » désigne bien le chemin de la discrimination.

144

paripakvaṃ mano yeṣāṃ kevalo’yaṃ ca siddhidaḥ /

gurudaivatabhaktānāṃ sarveṣāṃ sulabho javāt //

Pour ceux dont le mental est mature, seul cela donne la perfection ;

pour tous ceux qui sont dévoués à la divinité de leur gourou, il est facilement atteint et rapidement.

Les disciples qui ont l’esprit clair, qui sont capables de discrimination, grâce à l’enseignement reçu d’un maître compétent, obtiendront l’éveil rapidement.

Tel est l’enseignement de ce traité de l’advaita vedānta : c’est par la discrimination rationnelle et la méditation seulement, non par de vaines postures, que le sage réalise sa vraie identité qui n’est autre que Brahman, l’Absolu, la pure Conscience.

Samāptiḥ : Fin.

[6] *Aparokṣānubhūti, Self Realisation of Sri Sankarāchāraya*, Swami Vimuktananda, Advaita Ashrama, ninth impression,1996, p. i.
[7] *The Method of Vedanta*, Swami Satcidanandendra Sarasvati, Motilal Banarsidass, Dehli, 1987, p. 143.
[10] Michel Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali, le yoga-bhâsya de Vyâsa*, édition, traduction et présentation de Michel Angot, Ed. Les Belles Lettres, Collection Indika, 2008, p. 692 à 695.
[11] Michel Angot, idem, p. 692.
[12] Traduction Jean Varenne, *Le Veda*, Tome 2, Ed. Marabout, 1967, p. 499.
[13] Traduction Emile Senard, Les Belles Lettres, 1967.
[15] Traduction E. Sénard.
[16] Traduction Senard.
[17] M. Angot (2007), *Taittirīya-Upaniṣad avec le commentaire de Śaṃkara*, vol. I : Introduction, texte et traductions, vol. II : Notes, Commentaire et appendices, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne 75 (1 et 2), De Boccard, Paris, p. 187.
[21] Swami Nikhilananda, *The Mandukya Upaniṣad, with Gaudapada’s*

karika and Śaṅkara's Commentary, Advaita Ashrama, 1987 ; cité par Dennis Waite, dans *Advaita vedanta, théorie et pratiques*, ed. Almora, 2010.
[23] *L'enseignement de Ramana Maharshi*, p. 50. Ed. Albin Michel, 2005.
[24] Traduction Michel Angot, opus cité, p. 455.
[26] Alain Porte choisit lui de rendre ce mot par « *attitude* », « conduite » ou « *vie* ». Ce qui donne pour ce passage : « Par l'attitude véridique,… »
[27] Sur la signification du samādhi dans les Yoga-sūtra de Patañjali, on pourra consulter le livre de Michel Angot, opus cité, pp. 726-727.
[29] Traduction d'Alain Porte : « Ceux qui abandonnent cette conduite… »
[30] Traduction d'Alain Porte : « Ceux en qui cette attitude demeure égale… »
[31] Traduction d'Alain Porte : « Sans conduite ».
[32] Traduction d'Alain Porte : « …sans la conduite faite du Brahman».
[33] Merci à Swami Yogananda Sarasvati de m'avoir signalé ce point important et d'avoir pris le temps de me donner son interprétation de ce passage.
[34] Le verbe est à l'optatif (*bhavet*), mais d'après Swami Yogananda Sarasvati, l'optatif pour Śaṅkara peut signifier parfois un indicatif.
[35] Cité par Dennis Waite, *Advaita Vedānta*, ed. Almora, 2011, p. 275.
[37] Je suis ici la traduction de Swami Yogananda Sarasvati.
[38] On la retrouve dans *l'Atmabodha* par exemple.

Cet ouvrage a été numérisé
avec le soutien du Centre national du Livre.



ISBN de l'édition originale :
978-2-35118-075-4

ISBN de l'édition numérique :
978-2-35118-487-5

Couverture :

Cet ouvrage a été numérisé
le 28 août 2013 par Zebook.

Éditions Almora

51 rue Orfila, 75020, Paris

Dans la même collection

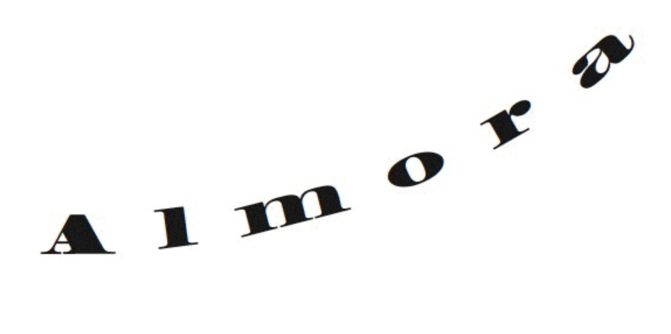
Gheranda Samhitâ, Jean Papin

Sakti-sûtra, Jean Papin

Caraka Samhitâ, 3 vol., Jean Papin

Prolégomènes au vedânta, Sankara

La Centurie de Goraksa, Tara Michaël


Almora